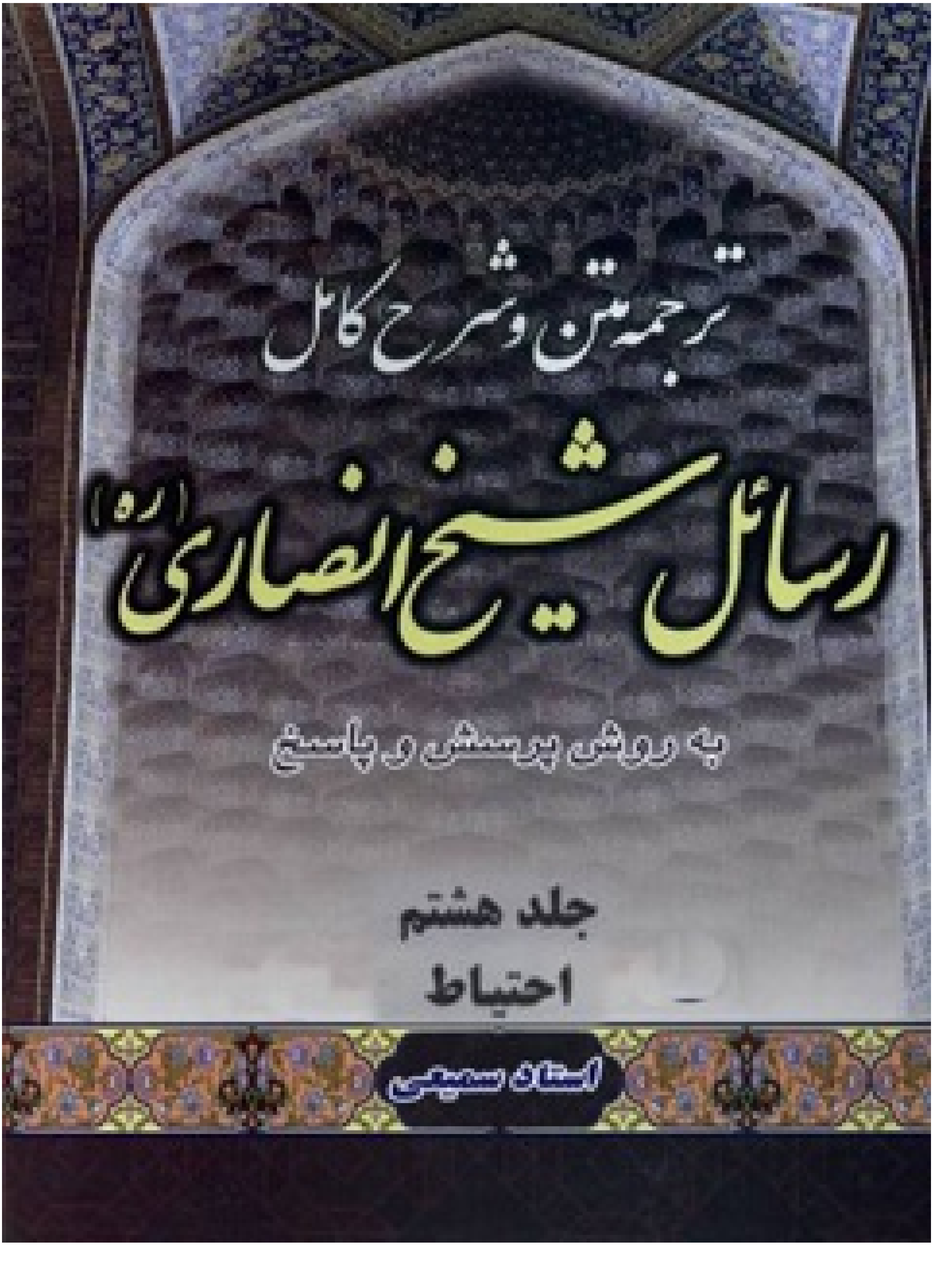

ترجمه متن و شرح کامل
رسائل شیخ انصاری (ره)
به روش پرسش و پاسخ
جلد هشتم
احتیاط

بسم الله الرحمن الرحیم

متن □ ترجمه و شرح کامل رسائل شیخ انصاری« به روش پرسش و پاسخ»

نویسنده:

جمشید سمیعی

ناشر چاپی:

خاتم الانبیاء

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری جلد ۸

مشخصات کتاب

سرشناسه : سمیعی، جمشید، مترجم

عنوان قراردادی : فرائدالاصول .برگزیده .شرح

عنوان و نام پدیدآور : متن ترجمه و شرح کامل رسائل شیخ انصاری« به روش پرسش و پاسخ» / سمیعی.

مشخصات نشر : اصفهان: خاتم‌الانبیاء، ۱۳۸۲-

مشخصات ظاهری : ج .

شابک : ۱۵۰۰۰ ریال: ج.۱ : ۹۶۴-۹۳۸۳۹-۶-۴ ؛ ۴۰۰۰۰ ریال: ج.۱، چاپ چهارم۹۷۹-۹۶۴-۹۳۸۳۹-۶-۴ : ؛ ۴۲۰۰۰ ریال (ج.۱،چاپ پنجم) ؛ ۴۰۰۰۰ ریال: ج.۲ چاپ سوم: ۹۷۹-۹۶۴-۹۳۸-۳۹۵-۷ ؛ ۴۸۰۰۰ ریال: ج.۲، چاپ چهارم: ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۷۸-۴۳-۶ ؛ ۱۶۰۰۰ ریال: ج.۳: ۹۶۴-۹۳۸۳۹-۸-۰ ؛ ۳۵۰۰۰ ریال (ج.۳، چاپ سوم) ؛ ۳۸۰۰۰ ریال (ج.۳، چاپ چهارم) ؛ ۱۶۰۰۰ ریال: ج.۴ : ۹۶۴-۹۳۸۳۹-۹-۹ ؛ ۳۲۰۰۰ ریال: ج.۴ چاپ سوم ۹۷۹-۹۶۴-۹۳۸۳۹-۹-۵ : ؛ ۳۶۰۰۰ریال(ج.۴،چاپ چهارم) ؛ ۱۵۵۰۰ ریال: ج.۵، چاپ دوم: ۹۶۴-۹۳۸۳۹-۴-۸ ؛ ۲۸۰۰۰ ریال (ج.۵ ، چاپ سوم) ؛ ۳۰۰۰۰ ریال: ج.۶، چاپ دوم: ۹۶۴-۸۳۷۸۰-۵-۳ ؛ ۴۸۰۰۰ ریال (ج.۶ چاپ سوم) ؛ ۳۲۰۰۰ ریال (ج. ۷) ؛ ۴۸۰۰۰ ریال: ج. ۷، چاپ دوم ۹۷۹-۹۶۴-۸۳۷۸-۱۲-۱ : ؛ ۳۸۰۰۰ ریال: ج.۸ چاپ اول: ۹۷۸-۹۶۴۸۳۷۸-۲۱-۴ ؛ ۶۰۰۰۰ ریال (ج.۸ چاپ دوم) ؛ ۵۰۰۰۰ ریال: ج.۹: ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۷۸-۲۴-۵ ؛ ۹۵۰۰۰ ریال (ج.۹ ، چاپ دوم) ؛ ۵۰۰۰۰ ریال: ج. ۱۰ چاپ اول: ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۷-۸۰۷-۸ ؛ ۹۰۰۰۰ ریال: ج. ۱۱ چاپ اول: ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۷-۸۱۱-۵ ؛ ۹۵۰۰۰ ریال(ج.۱۱، چاپ دوم) ؛ ۷۰۰۰۰ ریال: ج.۱۲ ، چاپ اول: ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۷۸-۴۵-۰

یادداشت : عنوان جلد چهارم « ترجمه ،متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ...» است.

یادداشت : ج.۱ (چاپ چهارم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج.۱(چاپ پنجم: ۱۳۸۸).

یادداشت : ج.۲ (چاپ سوم : بهار۱۳۸۷).

یادداشت : ج.۲ (چاپ چهارم: ۱۳۸۸).

یادداشت : ج.۳ (چاپ اول: پاییز ۱۳۸۲).

یادداشت : ج.۳(چاپ چهارم: ۱۳۹۰).

یادداشت : ج. ۳و۴ (چاپ سوم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۴ و ۵ (چاپ اول: ۱۳۸۲).

یادداشت : ج. ۴ (چاپ سوم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج.۴(چاپ چهارم :۱۳۹۰).

یادداشت : ج.۵ (چاپ دوم : پاییز ۱۳۸۴).

یادداشت : ج.۵ (چاپ سوم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج.۶ (چاپ دوم: بهار ۱۳۸۵).

یادداشت : ج.۶ (چاپ سوم : ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۶ (چاپ چهارم : ۱۳۹۰).

یادداشت : ج. ۷ (چاپ اول: پاییز ۱۳۸۴).

یادداشت : ج. ۷ (چاپ دوم: بهار ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۷ (چاپ سوم: ۱۳۸۸).

یادداشت : ج.۹ (چاپ اول: ۱۳۸۶).

یادداشت : ج.۹ (چاپ دوم : ۱۳۸۹).

یادداشت : ج.۸ (چاپ اول: زمستان ۱۳۸۵).

یادداشت : ج.۸ (چاپ دوم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج.۱۰(چاپ اول : پاییز ۱۳۸۷).

یادداشت : ج.۱۱(چاپ اول : ۱۳۸۷).

یادداشت : ج.۱۱(چاپ دوم : ۱۳۸۹).

یادداشت : ج.۱۲ (چاپ اول : ۱۳۸۹).

یادداشت : کتابنامه.

مندرجات : ج. ۱. کتاب القطع.- ج.۳. کتاب‌الظن : المقصدالثانی.- ج.۴ کتاب‌الظن.- ج.۵. کتاب‌الظن.- ج.۶. البرائه.- ج.۷. المقصدالثالث فی‌الشک تنبیهاه البرائه - اصاله‌التخییر.- ج.۸. احتیاط.- ج.۹. استحصاب.- ج.۱۰.در شرایط عمل به اصول برائت تخییر احتیاط.-

موضوع : انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۲۱۴ - ۱۲۸۱ق. . فرائد الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع : انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۲۱۴ - ۱۲۸۱ق . فرائد الاصول-- پرسشها و پاسخها

موضوع : اصول فقه شیعه -- قرن ۱۳ق.-- پرسش‌ها و پاسخ‌ها

شناسه افزوده : انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۲۱۴ - ۱۲۸۱ق . فرائد الاصول . برگزیده . شرح

رده بندی کنگره : BP۱۵۹/الف۸ف۴۰۴۲۲۵ ۱۳۸۲

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : م۸۲-۱۶۶۵۶

ص: ۱

اشاره

ص: ۲

ص: ۳

ص: ۴

ص: ۵

اشاره

متن:

۳- اصالهٔ الاحتیاط الموضع الثانی فی الشک فی المکلّف به مع العلم بنوع التکلیف بأن یعلم الحرمهٔ أو الوجوب و یشتبه الحرام أو الواجب. و مطالبه- أیضا- ثلاثهٔ:

المطلب الأول: فی دوران الأمر بین الحرام و غیر الواجب و مسائله أربع:

ترجمه:

[۳-] اصل احتیاط

اشاره

موضع دوم: در (رابطه با) شک در مکلّف به است با وجود علم (مکلّف) به نوع تکلیف به اینکه حرمت یا وجوب معلوم است ولی حرام یا واجب مشتبه است و مطالب آن نیز سه قسم است:

مطلب اوّل: در دوران امر میان حرمت و غیر وجوب از احکام دیگر

(مثل استحباب، اباحه، ...) است (یعنی شبهه تحریمیّه).

متن: الأولی (الشّبههٔ الموضوعیهٔ) لو علم التحریم و شکّ فی الحرام من جههٔ اشتباه الموضوع الخارجی و إنّما قدمنا الشّبههٔ الموضوعیهٔ هنا، لاشتهار عنوانها فی کلام العلماء، بخلاف عنوان الشبههٔ الحکمیّهٔ، ثمّ الحرام المشتبه بغیره إمّا مشتبه فی أمور محصورهٔ، کما لو دار بین أمرین أو أمور محصورهٔ، و یسمّی بالشبههٔ المحصورهٔ، و إما مشتبه فی أمور غیر محصورهٔ.

ترجمه:

مسأله اوّل: شبهه موضوعیّه

اگر (که) حرمت معلوم باشد ولی در حرام (یعنی مکلف به) شک شود (البتّه) از جهت مشتبه شدن موضوع خارجی. البته: شبهه موضوعیّه را در اینجا مقدّم (بر شبهه حکمیّه) قرار دادیم به دلیل مشهور بودن عنوان شبهه موضوعیّه در سخن علما، به خلاف عنوان شبهه حکمیه.

سپس: این حرام مشتبه به غیر خودش:

یا مشتبه است در امور محصوره، چنانکه امر دایر است میان دو امر یا چند امر محصور، در حالی که نامیده می‌شود به شبهه محصوره.

یا مشتبه است در امور غیر محصوره.

ص: ۶

تشریح المسائل

اشاره

تاکنون بحث پیرامون چه اصولی بود؟

پیرامون دو اصل برائت و تخییر بود.

مجرای دو اصل مزبور چه بود؟

شک در اصل تکلیف بود.

مباحث این فصل مربوط به چه اصلی است؟

مربوط به سومین اصل از اصول عملیه یعنی اصالهٔ الاشتغال و الاحتیاط است.

مجرای اصل اصالهٔ الاحتیاط چیست؟

شک در مکلّف به است، پس از اینکه فی الجملهٔ علم به تکلیف موجود است یعنی: وجوب و یا حرمت آن معلوم است، لکن واجب یا حرام مشتبه است. به عبارت دیگر:

۱- اجمالا می‌دانیم که از ناحیه شرع مقدّس وجوبی صادر شده و نوع تکلیف مشخص شده است، لکن نمی‌دانیم که آیا این وجوب فی المثل: به ظهر تعلق گرفته یا به جمعه.

۲- و یا اجمالا می‌دانیم که از ناحیه شرع مقدّس حرمتی صادر شده، لکن متعلّق این حرمت برای ما معلوم و مشخص نیست.

اجرای اصل احتیاط مشروط بر چه امری است؟

مشروط به این است که: احتیاط کردن یعنی اتیان به جمیع اطراف و یا ترک همه اطراف شبهه، میسور و ممکن باشد.

چه مطالبی در رابطه با موارد علم اجمالی به نوع تکلیف و شک در مکلّف به وجود دارد؟

سه مطلب عمده مورد بحث است که هر مطلب هم خود دارای چهار مسئله است.

مطلب اوّل از مطالب سه گانه چیست؟

شبهات تحریمیّه، یعنی دوران امر میان حرمت و غیر وجوب از احکام دیگر است.

مطلب دوّم از مطالب سه گانه چیست؟

شبهات وجوبیّه یعنی دوران میان وجوب و غیر حرمت از احکام دیگر است.

مطلب سوم چیست؟

دوران بین المحذورین، یعنی بین الواجب و الحرام است.

مسائل چهارگانه هریک از مطالب فوق الذکر چیست؟

فقدان نص، اجمال نصّ، تعارض نصین و شبهه موضوعیّه است

ص: ۷

مطلب اوّل از مطالب سه گانه چیست؟

مبحث علم اجمالی است که پیرامون شبهات تحریمیّه بحث می کند، یعنی که شما علم اجمالی به اصل حرمت دارید و لکن مکلّف به برایتان مشکوک است که این مطلب خود دارای چهار مسئله است.

نخستین مسئله از مسائل مطلب اوّل چیست؟

شبهه موضوعیّه است؟

چرا در باب علم اجمالی برعکس باب شک در اصل تکلیف، شبهات موضوعیّه را مقدّم آورده؟

این است که:

۱- در این باب، شبهات موضوعیّه در کلام علما مشهورترند. ۲- نوع شبهات مقرونه به علم اجمالی نیز از قبیل شبهات موضوعیّه‌اند، ۳- منشا شبهه امور خارجی است. پس درجه اهمیتشان بیشتر است.

قبل از پرداختن به اصل بحث بفرمائید علم به اصل تکلیف بر چند نوع است؟

بر سه نوع است:

۱- یا وجوبی متیقّن است بدین معنا که اصل تکلیف، مقطوع به است و لکن واجب و مکلّف به، مردّد است بین یکی از دو و یا چند امر.

به عبارت دیگر: مکلّف به امرش دائر است میان این و آن، فی المثل: نمی‌دانیم آیا ظهر واجب است یا جمعه؟ و آیا قصر واجب است یا اتمام؟ به عبارت دیگر اصل التکلیف و یا اصل الوجوب مسلم است و لکن واجب و مکلّف به مشکوک و مردّد است.

۲- و یا حرمتی متیقّن است و لکن حرام یا مکلّف به مردّد است میان این و آن، فی المثل: نمی‌دانم که آیا اجتناب از این مایع واجب است یا از آن مایع.

به عبارت دیگر:

آیا ارتکاب و شرب این مایع حرام است و متعلّق تکلیف می‌باشد و یا ارتکاب مایع دیگر؟

۳- و یا اینکه وجوبی یا حرمتی مقطوع و مسلّم است، منتهی اگر وجوب باشد به یک فعل تعلّق گرفته و اگر حرمت باشد به فعل دیگر تعلّق گرفته.

خلاصه اینکه: علم اجمالی داریم که یا این شیء واجب است و یا آن شیء حرام است مثل دوران بین المحذورین.

چه تفاوتی در این گونه علم اجمالی با دوران بین المحذورین وجود دارد؟

در اینجا متعلّق حکم دو شیء است و حال آنکه در آنجا وجوب و حرمت به شیء واحد تعلّق گرفته بود.

ص: ۸

متن: أمّا (المقام الأول) فی الشبهة المحصورة فالکلام فیه یقع فی مقامین:

أحدهما: جواز ارتکاب کلا الأمرین أو الأمور و طرح العلم الإجمالی و عدمه، و بعبارة أخری:

حرمة المخالفة القطعیة للتکلیف المعلوم و عدمها.

الثانی: وجوب اجتناب الکل و عدمه، و بعبارة أخری: وجوب الموافقة القطعیّة للتکلیف المعلوم و عدمه.

اما المقام الأوّل:

فالحق فیه: عدم الجواز و حرمة المخالفة القطعیّة، و حکی عن ظاهر بعض جوازها.

لنا علی ذلک: وجود المقتضی للحرمة و عدم المانع عنها.

أمّا ثبوت المقتضی: فلعموم دلیل تحریم ذلک العنوان المشتبه، فإنّ قول الشارع: «اجتنب عن الخمر»، یشمل الخمر الموجود المعلوم المشتبه بین الإناءین أو أزید، و لا وجه لتخصیصه بالخمر المعلوم تفصیلا.

مع أنه لو اختصّ الدلیل بالمعلوم تفصیلا خرج الفرد المعلوم إجمالا عن کونه حراما واقعیّا و کان حلالا واقعیّا، و لا أظنّ أحدا یلتزم بذلک، حتّی من یقول بکون الألفاظ أسامی للأمور المعلومة، فإنّ الظاهر إرادتهم الأعم من المعلوم إجمالا.

و أمّا عدم المانع: فلأنّ العقل لا یمنع من التکلیف- عموما أو خصوصا- بالاجتناب عن عنوان الحرام المشتبه فی أمرین أو أمور، و العقاب علی مخالفة هذا التکلیف.

و أمّا الشّرع فلم یرد فیه ما یصلح للمنع عدا ما ورد من قولهم علیهم السّلام: «کلّ شیء حلال حتّی تعرف أنّه حرام بعینه»، و «کلّ شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتّی تعرف الحرام منه بعینه» و غیر ذلک، بناء علی أنّ هذه الأخبار کما دلّت علی حلیّة المشتبه مع عدم العلم الإجمالی و إن کان محرّما فی علم اللّه سبحانه، کذلک دلّت علی حلیّة المشتبه مع العلم الإجمالی.

و یؤیّده: إطلاق الأمثلة المذکورة فی بعض هذه الروایات، مثل الثوب المحتمل للسّرقة و المملوک المحتمل للحریّة و المرأة المحتملة للرضیعة، فإن إطلاقها یشمل الاشتباه مع العلم الإجمالی، بل الغالب ثبوت العلم الإجمالی، لکن مع کون الشبهة غیر محصورة.

و لکن هذه الأخبار و أمثالها لا تصلح للمنع، لأنّها کما تدلّ علی حلیّة کلّ واحد من المشتبهین، کذلک تدلّ علی حرمة ذلک المعلوم إجمالا، لأنّه أیضا شیء علم حرمته.

ص: ۹

ترجمه:

مقام اوّل در شبهه محصوره

اشاره

پس سخن در شبهه محصوره در دو مقام واقع می‌شود:

۱- یکی از این دو مقام جواز ارتکاب هر دو امر (و یا هر دو ظرف) و یا چند امر (یعنی: سه و یا بیشتر از اناء)، و نادیده گرفتن علم اجمالی و عدم (جواز) مخالفت قطعیه است، و به عبارت دیگر: سخن پیرامون حرمت و عدم حرمت مخالفت قطعیه با تکلیف معلوم است.

۲- دوم: پیرامون وجوب و عدم وجوب اجتناب از کل (یعنی: هر دو اناء) است و به عبارت دیگر: پیرامون وجوب و یا عدم وجوب موافقت قطعیه با تکلیف معلوم است.

[مقام اول] مخالفت قطعیّه با موارد علم اجمالی جایز نیست

امّا مقام اوّل: حق در مقام اوّل: حرمت مخالفت قطعیّه (با موارد علم اجمالی) و عدم جواز (ارتکاب اطراف شبهه) است، در حالی که از ظاهر عبارت برخی (مثل: اشعری) جواز و عدم حرمت این مخالفت نقل شده (و علم اجمالی کالعدم است).

دلیل ما بر این عدم جواز (در ارتکاب و خوردن انائین مشتبهین)، وجود مقتضی برای حرمت و نبود مانع از این عدم الجواز است.

امّا ثبوت مقتضی:

به دلیل عمومیّت داشتن دلیل حرمت آن خمر مشتبه است. زیرا: این سخن شارع که فرمود: (اجتنب عن الخمر)، شامل خمر موجود و معلوم و مشتبه میان دو ظرف و یا بیشتر از دو ظرف هم می‌شود، و دلیلی برای تخصیص و انحصار آن به خمر معلوم تفصیلی وجود ندارد.

در صورتی که: اگر این دلیل اختصاص داشت به معلوم تفصیلی، این فرد (خمر) که اجمالا معلوم است، از اینکه حرام واقعی باشد خارج و حلال واقعی می گردد.

و من گمان نمی‌کنم که احدی به این مطلب ملتزم بشود، حتّی کسی که قائل است به اینکه الفاظ، اسامی امور و معانی معلومه‌اند، زیرا ظاهر این است که: اراده ایشان اعم است از معلوم بالاجمال و معلوم بالتفصیل.

و امّا عدم المانع:

۱- به خاطر این است که: عقل ممانعت نمی‌کند از تکلیف، چه (به واسطه خطاب) عمومی (مثل

ص: ۱۰

الوقوف عند الشبهات ...) و چه (خطاب) خصوصی (مثل: اجتنب عن الخمر) به سبب اجتناب از خمر مردّد میان دو ظرف و یا ظروفی.

و از عقاب، به خاطر مخالفت این تکلیف مردّد.

(پس: عقل با اینکه مخالفت قطعیه با علم اجمالی در اینجا حرام است مخالفتی ندارد).

۲- به خاطر اینکه وارد نشده است در شریعت، چیزی که صلاحیّت برای منع از حرمت مخالفت قطعیه (با علم اجمالی) را داشته باشد، جز آنچه وارد شده است از قول ائمه علیهم السّلام که:

۱- کلّ شیء حلال حتّی تعرف انّه حرام بعینه.

۲- کلّ شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتّی تعرف الحرام منه بعینه، و غیر ذلک.

بنابراین فرض که این اخبار؛

همان‌طور که دلالت دارند بر حلیّت مشتبه (فی المثل: شرب توتون) با نبود علم اجمالی، اگرچه در علم خداوند هم حرام باشند، همین‌طور هم دلالت می‌کنند به حلیّت مشتبه با وجود علم اجمالی، (چرا که در این احادیث تنها به علم اکتفا نشده، بلکه بعینه دارد).

مؤیّدی بر مدّعای فوق و تأیید می‌کند این مطلب را، اطلاق امثله مذکوره در برخی از این روایات (که خود امام علیه السّلام مثال زده، چه با علم اجمالی باشد، چه با شک بدوی و بدون علم اجمالی)، مثل: لباسی (که می‌خواهید بخرید) و احتمال دارد که سرقتی باشد و یا مملوکی که احتمال دارد آزاد باشد و زنی که احتمال دارد رضاعی باشد.

پس: اطلاق این مثال‌ها شامل اشتباه بدوی و اشتباه با علم اجمالی می‌شود، بلکه اکثرا (در هنگام مراجعه به بازار) علم اجمالی (به حرمت برخی اجناس) ثابت است لکن این شبهه غیر محصوره است.

عدم صلاحیّت اخبار الحلّ برای منع از حرمت سپس شیخ می‌فرماید: امّا این اخبار و امثال آنها صلاحیّت برای منع از (حرمت مخالفت قطعیّه با موارد علم اجمالی را) ندارند.

زیرا: این روایات همان‌طور که (منطوقا) دلالت دارند بر حلیّت هریک از دو امر مشتبه، همین‌طور هم (مفهوما) دلالت دارند بر حرمت آن چیزی که اجمالا معلوم است. زیرا آن نیز چیزی است که حرمتش معلوم است.

ص: ۱۱

تشریح المسائل

نخستین مطلب از مطالب سه‌گانه مبحث علم اجمالی پیرامون چه امری است؟

پیرامون شبهات تحریمیّه است.

یعنی چه؟

یعنی: به اصل حرمت علم اجمالی دارم لکن مکلّف به، برای من مشکوک است که گفته شد این مطلب خود دارای چهار مسئله است.

نخستین مسئله از مسائل چهارگانه مطلب چیست؟

شبهه موضوعیّه است.

شبهه موضوعیّه چیست؟

این است که: بنده یقین به اصل حرمت دارم. لکن شک دارم که آیا این فرد خارجی متعلّق حرمت است یا آن یکی؟

به عبارت دیگر: آیا این ظرف خمر است و متعلّق حرمت یا آن یکی ظرف.

به‌طور کلّی شبهه در این مقام چند صورت دارد؟

دو صورت:

۱- شبهات محصوره که اطراف شبهه محصور، محدود و انگشت‌شمار است.

به عبارت دیگر: دوران امر بین متباینین است که قدر جامعی میان آن دو نیست، مثل اینکه: امر دائر است میان یکی از دو شیء خارجی یا یکی از چند شیء و حدّ و مرز دارد.

۲- شبهات غیر محصوره که اطراف شبهه نامتناهی و از شماره بیرون است به عبارت دیگر: دوران امر بین الاقلّ و الاکثر است که اقل قدر متیقّن و قدر جامع است، فی المثل: یکی از هزاران ظرف خارجی موجود در خارج نجس و حرام است.

فعلا بحث شما پیرامون کدام صورت است؟

در موارد علم اجمالی و شبهات محصوره است.

مرادتان از پاسخ اخیر چیست؟

این است که: شما و یا بنده علم اجمالی داریم به حرمت یکی از دو و یا سه و یا ده ظرفی که در خارج است و لکن مشخّصا نمی‌دانیم کدامیک از آنهاست.

سؤال اساسی در اینجا چه سؤالی است؟

این سؤال است که آیا این علم اجمالی من و یا شما منجّز واقع هست یا نه؟ و امتثال می‌طلبد یا نه؟

ص: ۱۲

در پاسخ به سؤال مذکور چه می گوئید؟

می گوییم: بحث را در دو مقام بایـد دنبال نموده و سؤال سابق را در قالب دو سؤال اساسـی مطرح و سـپس هریک را مسـتدل پاسـخ داد.

۱- آیـا مخـالفت قطعیه بـا علم اجمـالی جایز است یا نه حرام است؟ به عبارت دیگر: آیا علم اجمالی هماننـد علم تفصـیلی علّت تامه تنجّز تکلیف و حرمت مخالفت قطعیه است؟ و یا اینکه مقتضـی حرمت مخالفت قطعیه است که اگر مانع نباشـد تأثیر می گذارد؟ و یا اینکه نه علت تـامّه است و نه مقتضـی، بلکه کالجهـل رأسـا فرض می‌شود و همـان‌طوری که در شـک در اصـل تکلیف اصـل برائت جاری می کردیم و مرتکب می‌شدیم، در اینجا نیز در هریک از اطراف شـبهه باید اصل برائت جاری کرده و اگر دو ظرف مشکوک داریم هر دو را مرتکب شـد و به شـرب آنها اقـدام کنیم؟ و یا اینکه بایـد بگوئیم: علم اجمالی کالجهل رأسا نیست و مخالفت قطعیّه حرام است؟

۲- سلّمنا که مخالفت قطعیه با علم اجمالی حرام باشد، آیا موافقت احتمالیّه با علم اجمالی کافی است، یعنی اگر یک طرف شبهه را مرتکب شـد، و طرف دیگر را ترک نمائیم کفایت می کند؟ یا اینکه نه موافقت قطعیّه لازم است و باید از هر دو طرف شـبهه اجتناب کنیم که این همان احتیاط است؟

سؤال اوّل را مصداقا و به‌طور روشن تبیین کنید؟

۱- شـما اجمالاـ و نه تفصـیلا می‌دانی که یکی از دو مایع موجود در دو ظرفی که در برابرتان است خمر است و یا اینکه می‌دانی که یکی از آن دو ظرف نجس است.

۲- و یا اینکه اجمالا به شما پیام داده‌اند که یکی از دو ساندویچی که خریده‌ای، مسموم است.

۳- و یا اینکه اجمالا به شـما اخطار نموده‌انـد که یکی از این دوراهی که شـما برای رسیدن به هـدفتان در نظر گرفته‌اید دارای خطر است.

لکن در هیچ‌یک از موارد مذکور شما تفصیلا نمی‌دانی که کدامیک دارای مشکل است.

حال سؤال این است که آیا در چنین مواردی عقلا و شرعا می‌توانی با این علم اجمالی خود مخالفت قطعیّه کنید. به عبارت دیگر آیا شمـا به‌عنـوان یـک مکلّف حق داریـد که از هر دو ظرف مشـکوک بنوشـید و یـا هر دو ساندویـچ را تنـاول کنیـد و به علم اجمـالی خودتان اعتناء نکنید؟

و یـا اینکه نه، نادیـده گرفتن این علم اجمـالی حرام است؟ و شـما حـق نداریـد که از هر دو ظرف مـورد مثـال و یـا هر دو سانـدویچ مذکور بخورید؟

چه پاسخی به این سؤال داده می‌شود؟

- قول مشهور این است که مخالفت قطعیه با علم اجمالی جایز نیست.

ص: ۱۳

- برخی معتقدند که مخالفت قطعیه با علم اجمالی بلااشکال و شما می‌توانید هر دو طرف شبهه را مرتکب شوید.

برخی نیز قائل به تفصیل شده‌اند که خواهد آمد.

مراد از عبارت (فالحقّ فیه: عدم الجواز و حرمهٔ المخالفهٔ ...) چیست؟

نظر جناب شیخ اعظم است مبنی بر اینکه مخالفت قطعیّه با علم اجمالی جایز نبوده و حرام است.

به عبارت دیگر: شیخ نیز همچون مشهور علم اجمالی را علّت تامّه تنجّز تکلیف و در نتیجه حرمت مخالفت قطعیه می‌دانند. به عبارت دیگر ایشان معتقدند که همان‌طور که علم تفصیلی، علّت تامّه تنجز تکلیف است و مخالفت عملیه قطعیه عقلا و شرعا با تکلیف معلوم بالتفصیل حرام است.

همین‌طور علم اجمالی نیز علت تامّه تنجّز تکلیف و عقلا و شرعا، مخالفت قطعیّه با آن حرام است.

آیا تفاوتی میان علم اجمالی و علم تفصیلی در این مسئله نیست؟

خیر، لا فرق بین العلم الاجمالی و التفصیلی فی انکشاف الواقع بهما:

انّما الفرق بینهما من ناحیهٔ المعلوم، لا من ناحیهٔ العلم و الانکشاف.

مراد از (لنا علی ذلک: وجود المقتضی للحرمهٔ و عدم المانع ...) چیست؟

استدلال جناب شیخ است برای اثبات مدّعای مذکور مبنی بر اینکه:

مقتضی برای حرمت مخالفت قطعیّه با علم اجمالی موجود است.

مانع نیز از چنین حرمتی مفقود است.

پس: مخالفت قطعیّه با علم اجمالی حرام است.

به عبارت دیگر:

المقتضی للحرمهٔ مع العلم الاجمالی موجود.

و المانع عن الحرمهٔ مفقود.

فیحصل العلیّهٔ التامّهٔ، فیؤثّر أثره.

مقصود عقلا از عبارت (فیؤثّر أثره) چیست؟

این است که وقتی مقتضی موجود باشد و مانع مفقود، علّت تامّه محقّق می‌شود و هرجا که علت تامّه محقّق شد، قطعا معلولش هم که در اینجا حرمت مخالفت قطعیّه است محقّق خواهد شد.

مقدّمهٔ بفرمائید اسامی الفاظی که متعلّق خطاب شارع‌اند برای معانی واقعیّه وضع شده‌اند و یا معانی معلومه؟

این الفاظ برای یک سلسله معانی واقعیّه و نفس الأمریّهٔ وضع شده‌اند و نه برای معانی معلومه، به

ص: ۱۴

گونه‌ای که علم و یا جهل ما به‌عنوان مکلّف هیچ دخالتی در معنای موضوع له ندارد.

فی‌المثل کلمه (خمر) در لغت عرب وضع شده برای آن جسم مایعی که مستی‌آور است و علم و جهل ما در آن معنا، دخیل نمی‌باشد.

آیا اوامر و نواهی در لسان ادلّه به‌همین‌صورت متعلّق خطاب قرار گرفته‌اند؟

بله، الفاظ اوامر یا نواهی در لسان دلیل هم به‌همین‌صورت متعلّق خطاب واقع شده‌اند.

یعنی:

۱- امور مولی روی طبیعت و ذات صلاهٔ و زکات و خمس و ... رفته و فرموده:

اقیموا الصلاهٔ و آتوا الزکاهٔ، چه ما بدانیم و چه ندانیم.

۲- و نهی مولی روی ذات و طبیعت خمر و میته، رفته و فرموده:

حرمت علیکم الخمر و المیتهٔ و ... چه ما بدانیم و چه ندانیم.

آیا تفاوتی میان عالم و جاهل به خطاب شارع وجود ندارد؟

چرا وجود دارد بدین معنا که اگر ما عالم و یا جاهل مقصر به خطابات مذکور از جانب شارع باشیم، تکلیف در حقّ ما منجّز می‌شود یعنی که مخالفت با آن عقاب دارد و اگر نسبت به این خطابات جاهل قاصر باشیم، تکلیف واقعی در حقّ ما منجّز نبوده و ما معذور خواهیم بود.

با توجّه به مقدّمه مزبور چرا شیخ می‌فرماید: مقتضی برای حرمت مخالفت قطعیّه با معلوم بالاجمال موجود است؟

لعموم دلیل تحریم ذلک العنوان المشتبه، بدین معنا که:

- أدلّهٔ الاحکام از قبیل اجتنب عن الخمر و ... که دلالت می‌کند بر حرمت عنوان خمر، عمومیت داشته و شامل سه دسته از افراد و یا حالات می‌شود یعنی:

الف: هم شامل خمرهای خارجی معلوم بالتفصیل می‌شود.

ب: هم شامل خمرهای خارجی معلوم بالاجمال که اجمالا می‌دانیم یکی از دو مایع خمر است می‌شود.

هم شامل خمرهای خارجی واقعی اما مجهول و مشکوک به شک بدوی می‌شود.

و لذا وجهی برای اختصاص این عنوان به خمرهای معلوم بالتفصیل وجود ندارد.

چرا؟

زیرا الفاظ، اسامی هستند و وضع شده‌اند برای معانی واقعیّه و نفس الأمریّهٔ و نه معانی معلومه بقید العلم که علم تفصیلی هم جزء موضوع باشد.

ص: ۱۵

حال در لسان دلیل، لفظ خمر وضع شده برای آنچه در واقع خمر است و این وضع مقیّد به قید علم نشده است بنابراین معنای خطاب شارع این است که:

از هرآنچه که در واقع خمر است بایـد پرهیز نمود، و این در حـالی است که در موارد علم اجمالی نیز خمر واقعی وجود دارد و لکن ما مشکوک هستیم، پس باید اجتناب کرد.

مگر نگفتید تکلیف برای جاهل قاصر منجّز نیست؟

بله، در صورتی که جهـل و شـک مـا جهل و شک بـدوی باشـد تکلیف بر ما منجّز نیست، اگرچه تکلیف وجود دارد و لکن عقل و شرع است که ما را معذور می‌دارد.

حاصل مطلب چیست؟

این است که شارع فرموده:

اجتنب عن الخمر و نفرموده: اجتنب عن الخمر المعلوم.

پس خمر واقعی حرام است و خمر واقعی شامل سه فرد می‌شود:

خمر معلوم بالتفصیل، خمر معلوم بالاجمال، خمر مجهول که در واقع خمر است ولی من مکلّف بدان آگاهی ندارم.

پس مراد از (مع أنّه لو اختص الدلیل بالمعلوم ... الخ) چیست؟

بیان دومین دلیل شیخ است بر موجودیت مقتضی به‌عنوان صغرای قیاس که می‌فرماید:

اگر لسان دلیل به صورت علم تفصیلی به خمریت اختصاص داشـته باشـد مسـتلزم این است که: خمر معلوم بالاجمال از حرام واقعی بودن خـارج و حلاـل واقعی شود چرا که بنـا بر چنین فرضـی حرمت واقعی مخصوص صورت علم تفصـیلی است که در اینجا وجود ندارد و حال آنکه احدی به این لازم، ملتزم نمی‌باشد حتی کسانی که می گویند، الفاظ وضع شده‌اند برای معانی معلومه.

خلاصه اینکه قول به اختصاص دلیل، به صورت علمی تفصیلی دارای تالی فاسد است.

چرا شیخ در کبرای استدلالش می‌فرماید: مانعی نیست تا جلوی تأثیر مقتضی را بگیرد؟

زیرا که مانع یا عقل است و یا شرع و حال آنکه هیچ‌یک از این دو در اینجا صلاحیت مانعیّت ندارند.

چرا از ناحیه عقل مانعیتی با حرمت مخالفت قطعیه با علم اجمالی وجود ندارد؟

لاـنّ العقـل لاـ یمنع من التکلیف و العقـاب، یعنی وقـتی به عقـل و وجـدان خود مراجعه می کنیم در می‌یـابیم که عقـل در موارد علم اجمالی، نه مانع از اصل تکلیف است و نه مانع از عقاب.

چرا عقل در موارد علم اجمالی مانع از اصل تکلیف نیست؟

زیرا به حکم عقل هیچ ایرادی ندارد که مولی بندگانش را مکلّف کند به اینکه همان‌طور که از معلوم

ص: ۱۶

بالتفصیل پرهیز می‌کنند از معلوم بالاجمال نیز که امرش مردّد است میان دو و یا چند امر، پرهیز نمایند.

چه این تکلیف به صورت عمومی باشد به اینکه بفرماید:

قف عند الشبهة فان الوقوف خیر من الاقتحام فی الهلکات ... که شامل خمر مشتبهه و غیره می‌شود.

و یا اینکه به صورت خصوصی باشد به اینکه بفرماید: اجتنب عن الخمر المردّد بین احدهما.

چرا عقل در موارد علم اجمالی و مخالفت قطعیه با آن مانع از عقاب نیست؟

زیرا عقل می‌گوید: عقاب بلابیان و اصل قبیح است یعنی آنجا که بیانی به تو نرسیده نه عمومی، و نه خصوصی، نه اجمالی و نه تفصیلی واقع در حق تو منجّز نیست و حال آنکه در موارد علم اجمالی بیان و اصل موجود است و ما یقین داریم که خطاب اجتنب، ما نحن فیه را نیز شامل می‌شود و لذا موضوع حکم عقل به قبح که عدم البیان است در اینجا منتفی نیست.

پس عقل، تنجّز تکلیف را در این گونه موارد تقبیح نمی‌کند.

چرا شرع مانع از حرمت مخالفت قطعیه با موارد علم اجمالی نیست؟

زیرا منع شرعی به این است که کسی بگوید حدیث:

کل شیء لک حلال حتی تعرف انه حرام بعینه) و یا (کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه)، شامل شبهات مقرونه به علم اجمالی نیز می‌گردد و در نتیجه دلالت می‌کند بر جواز و رخصت در ارتکاب هریک از مشتبهین، زیرا نسبت به خصوص هرکدام جهل و عدم العلم است و حدیث مذکور شامل آن است.

لکن پاسخ آن این است که:

این روایات مختصّ به شبهات بدویه است و شامل شبهات مقرونه به علم اجمالی نمی‌شود و الّا مستلزم تناقض است.

عبارهٔ اخری و بیان مطلب مذکور چیست و چگونه تناقض لازم می‌آید؟

این است که از طرفی، دلیل (اجتنب عن الخمر) شامل موارد علم اجمالی هم می‌گردد و دلالت می‌کند بر وجوب اجتناب از خمر معلوم بالاجمال کالمعلوم بالتفصیل.

پس یقین می‌کنیم که یک اراده الزامیّه‌ای از سوی مولی وجود دارد.

از طرفی اگر حدیث (کل شیء لک حلال ...) شامل این مورد بشود و دلالت کند بر جواز ارتکاب هرکدام، معنایش این است که: هم باید از خمر واقعی اجتناب کنی و هم در ارتکاب خمر واقعی مجاز هستی و این تناقض آشکار است و تناقض هم باطل و محال است.

به عبارت دیگر:

ص: ۱۷

۱- جعل حکم ظاهری به نام اباحه، در همه اطراف و افراد شبهه مقرونه به علم اجمالی مستلزم ترخیص در معصیت است.

۲- ترخیص در معصیت عقلا قبیح است و فعل قبیح از مولای حکیم صادر نمی‌شود.

پس: اخبار حل نیز نمی‌توانند مانع شوند. در نتیجه علم اجمالی علّت تامه می‌شود برای تنجّز تکلیف واقعی و حرمت مخالفت قطعیّه.

دقیقا روشن نشد که چه استفاده‌ای از دو روایت (کل شیء) شده است؟

می‌فرماید: اگر ما به شرع مقدس مراجعه کنیم، هیچ آیه و حدیثی را نمی‌یابیم مبنی بر اینکه شریعت فرموده باشد: مخالفت با علم اجمالی جایز است و شما می‌توانید معلوم بالاجمال را زیر پا بگذارید مگر دو دسته از روایات:

۱- روایاتی که می‌گوید: کل شیء حلال حتی تعرف ...

۲- روایاتی که می‌گوید: کل شیء فیه حلال و حرام ...

در حقیقت کسانی که می‌گویند: مخالفت قطعیّه با علم اجمالی جایز است به استناد این دو روایت است.

آیا این‌ها معتقدند که مقتضی برای حرمت مخالفت وجود ندارد؟

خیر، این‌ها نیز معتقدند که مقتضی برای حرمت مخالفت قطعیّه با علم اجمالی وجود دارد.

لکن این دو روایت مانع از مقتضی هستند.

کیفیت استدلالشان بر این مدّعا چیست؟

این است که:

۱- صدر این روایت تعمیم داشته و شامل موارد علم اجمالی هم می‌شود، چرا که مضمون این روایات این است که هر چیزی که در حلیّت و حرمت آن شک داری، در ظاهر حکم به حلیتش بکن.

۲- در موارد علم اجمالی ما نسبت به خصوص این مایع شک در خمریت و حرمتش داریم.

فهو لک حلال و نسبت به آن مایع دیگر نیز کذلک، و لذا: اصالهٔ البراءهٔ و الحلیّه در اینجا نیز جاری می‌شود.

حاصل مطلب اینکه این اخبار همان‌طور که شامل شبهات بدویه می‌شوند شامل شبهات مقرونه به علم اجمالی نیز می‌شوند.

مراد از (و یؤیّده: اطلاق الامثلهٔ المذکورهٔ فی ... الخ) چیست؟

مؤیّدی بر شمول مزبور در اخبار مذکور است مبنی بر اینکه:

در روایت مسعدهٔ بن صدقه، مثالهایی از قبیل: ۱- پارچه‌ای که خریداری می‌کنی و شاید دزدی باشد.

ص: ۱۸

۲- مملوکی که می‌خواهی بخری و شاید در حقیقت حرّ باشد.

۳- زنی که قصد داری با او ازدواج کنی و شاید که خواهر رضاعی تو باشد و ...

- و امام در تمام موارد فوق فرمودند: ارتکاب بلامانع است و این در حالی است که این مثالها اطلاق دارند، یعنی هم شامل شبهات بدویه و هم شامل شبهات مقرونه به علم اجمالی می‌شوند منتهی نه در فرض شبهه محصوره، بلکه با فرض غیر محصوره بودن آن.

فی المثل: شما از طریق علم اجمالی، یقین داری که یکی از هزاران قطعه پارچه‌ای که در پارچه‌سرا هست، سرقتی است و یا یکی از هزاران ذبیحه‌ای که در سردخانه است غیر شرعی است مع‌ذلک به این علم اجمالی اعتنا نمی‌شود.

پس مخالفت با علم اجمالی جایز است و می‌توان اطراف شبهه را مرتکب شد.

حاصل مطلب در (و لکن هذه الاخبار و امثالها لا تصلح للمنع ...) چیست؟

نظر جناب شیخ است مبنی بر اینکه:

اگرچه صدر روایات مزبور شامل امر مشتبه به علم اجمالی نیز می‌شود و لکن باید توجه کرد که در ذیل آنها نیز غایتی آمده که عبارتست از حتّی تعرف انّه حرام.

یعنی حکم به حلیّت ظاهری در موارد شبهه، مغیّا به غایت علم است و مفهوم غایت کلام این است که: فاذا عرفت و علمت بالحرمهٔ دیگر جای حلیّت نیست و این مفهوم عام است.

یعنی هم علم تفصیلی به حرمت را می‌گیرد هم علم اجمالی به آن را، چرا که هر دو علم و معرفت است. پس اگر صدر این روایات شامل موارد علم اجمالی هم بشود، مستلزم تناقض میان صدر و ذیل (مفهوم و منطوق) آن می‌باشد چرا که:

صدر روایت می‌گوید: حلال، و مفهوم ذیل می‌گوید: حرام.

و لذا برای خروج از این تناقض چاره‌ای وجود ندارد جز اینکه منطوق صدر را اختصاص بدهیم به شبهات بدویه.

در نتیجه این روایات به درد ما نحن فیه نمی‌خورند و این مانعی که مورد ادّعا بود از بین رفته و مفقود می‌شود و استدلال ما نیز منتج و صحیح است.

ص: ۱۹

متن: فإن قلت: إن غاية الحلّ معرفة الحرام بشخصه و لم يتحقّق فى المعلوم الإجمالى.

قلت: أمّا قوله عليه السّلام: «كلّ شىء حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه» فلا يدلّ على ما ذكرت، لأنّ قوله عليه السّلام: «بعينه» تأكيد للضمير جىء به للاهتمام فى اعتبار العلم، كما يقال: «رأيت زيدا نفسه بعينه» لدفع توهّم وقوع الاشتباه فى الرّؤية، و إلّا فكلّ شىء علم حرمته فقد علم حرمته بعينه، فإذا علم نجاسة إناء زيد و طهارة إناء عمرو فاشتبه الإناءان، فإناء زيد شىء علم حرمته بعينه.

نعم، يتّصف هذا المعلوم المعيّن بكونه لا بعينه إذا أطلق عليه عنوان «أحدهما» فيقال: أحدهما لا بعينه، فى مقابل أحدهما المعيّن عند القائل.

و أمّا قوله عليه السّلام: «فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه»، فله ظهور فى ما ذكر، حيث إن قوله: «بعينه» قيد للمعرفة، فمؤدّاه اعتبار معرفة الحرام بشخصه، و لا يتحقّق ذلك إلّا إذا أمكنت الإشارة الحسيّة إليه، و إناء زيد المشتبه بإناء عمرو فى المثال و إن كان معلوما بهذا العنوان إلّا أنّه مجهول باعتبار الأمور المميّزة له فى الخارج عن إناء عمرو، فليس معروفا بشخصه.

إلّا أن إبقاء الصحيحة على هذا الظهور يوجب المنافاة لما دلّ على حرمة ذلك العنوان المشتبه، مثل قوله: «اجتنب عن الخمر»، لأنّ الإذن فى كلا المشتبهين ينافى المنع عن عنوان مردّد بينهما، و يوجب الحكم بعدم حرمة الخمر المعلوم إجمالا فى متن الواقع، و هو ممّا يشهد الاتفاق و النص على خلافه، حتّى نفس هذه الأخبار، حيث إن مؤدّاها ثبوت الحرمة الواقعيّة للأمر المشتبه.

ترجمه: اشكال اگر گفته شود كه غايت اخبار حل، شناخت خود حرام است بعينه و حال آنكه (بعينه) در معلوم اجمالى وجود ندارد.

پاسخ: مى گويم: اما اين سخن معصوم كه مى‌فرمايد:

كلّ شىء حلال حتّى تعلم انّه حرام بعينه، دلالت ندارد بر آنچه ما گفتيم كه: (علم تفصيلى شرط است و علم اجمالى فايده ندارد)، زيرا كه (بعينه) در سخن امام، تأكيد است براى ضميرى كه آورده مى‌شود براى اهميت دادن به اعتبار علم (و لو اجمالى تا حتما بدانى كه آن شىء حرام است، هرچند تفصيلا نباشد)، چنانكه گفته مى‌شود: رأيت زيدا نفسه نفسه، بخاطر دفع توهّم وقوع اشتباه در ديدن زيد، و الّا (اگر بعينه

ص: ۲۰

قید احترازی گرفته شود معقول نمی‌باشد چرا که) هر چیز که علم به حرمتش به حرمتش پیدا شود، بعینه علم به حرمتش پیدا می‌شود و نه لا بعینه.

پس اگر نجاست اناء زید و طهارت اناء عمر دانسته شود، پس (از آن این دو اناء) مشتبه شوند (که کدامیک از آن زید و کدام مربوط به عمر است)، پس اناء زید شیئی است که حرمت آن بعینه معلوم است.

بله این معلوم معیّن اگر عنوان احدهما برآن اطلاق شود، متصف می‌شود به اینکه لا بعینه است در برابر احدهما المعیّن عند القائل.

تسلیم شیخ در برابر حدیث مزبور از جهت ظاهر و اما این حدیث امام علیه السّلام که می‌فرماید: (فهو لک حلال حتّی تعرف الحرام منه بعینه). در آنچه گفته شد (که مشتبهین از آن جهت که هیچ‌یک بعینه مشخص نیستند، هر دو حلال‌اند) ظهور دارد از آن جهت که فراز بعینه قید معرفت است (یعنی تعرف بعینه). پس مؤدّا و معنای این حدیث، اعتبار (و لزوم) شناخت حرام است بشخصه، و این (تعرف الحرام بشخصه) محقّق نمی‌شود مگر زمانی که اشاره حسیّه به آن امکان داشته باشد. و (امّا) اناء زید (در مثال قبلی حرمتش معلوم بود) و (در اینجا) مشتبه با اناء عمر است، اگرچه در آن مثال به‌عنوان اناء زید، معلوم است، لکن (در این مثال و) به اعتبار امور جداکننده (مثل اشاره حسیّه) به آن در خارج، از اناء عمر مجهول و نامعلوم است.

پس حرمت آن بشخصه معلوم نیست (در نتیجه هر دو اناء مشتبه بر تو حلال است).

استدراک شیخ و توجیه حدیث مزبور امّا اخذ و ابقاء این روایت بر این ظهور:

۱- موجب منافات با روایاتی می‌شود که دلالت دارند بر حرمت آن عنوان مشتبه (یعنی آن خمری که بین دو اناء مشتبه شده است) مثل این سخن امام علیه السّلام که فرمود: اجتنب عن الخمر زیرا اجازه در (ارتکاب) هر دو (ظرف) مشتبه، منافات دارد با اجتنب عن الخمر (خمری که) مردّد است میان دو اناء (چرا که می‌شود: الخمر حرام و الخمر لیس بحرام).

۲- و موجب (صدور) حکم، به عدم حرمت خمر معلوم اجمالا می‌شود در واقع (بدین معنا که حرام واقعی، حلال واقعی گردد)، و این از جمله آن حرفهایی است که اجماع و نصّ برخلاف آن گواهی می‌دهد (و احدی بدان ملتزم نیست)، حتی خود این اخبار البراءۀ، از آن جهت که مؤدّی او معنای این اخبار، ثبوت حرمت واقعی برای امر مشتبه است.

ص: ۲۱

تشریح المسائل

حاصل مطلب در (ان غایهٔ الحل معرفهٔ الحرام بشخصه ...) چیست؟

بیان یک اشکال است مبنی بر اینکه غایتی که در این سری از روایات آمده تنها مربوط به شناخت حرام و علم به آن نیست تا شما بگوئید: این معنا در فرض علم اجمالی نیز هست و حال که آن غایت حاصل آمده دیگر جای اخذ به مغیا نمی‌باشد.

بلکه این غایت به علم تفصیلی و معرفت تفصیلی به حرمت اختصاص دارد یعنی تا زمانی که تفصیلا نمی‌دانی که فلان شیء خارجی حرام است غایت حاصل نیامده و عموم مغیّا به قوت خود باقی است.

گواه مستشکل بر این مدّعا چه می‌باشد؟

کلمه (بعینه) است که در هر دو حدیث مورد نظر وجود دارد و به‌معنای بشخصه می‌باشد.

مراد از پاسخ مزبور چیست؟

این است که هر چیزی در ظاهر محکوم به حلیّت است تا روزگاری که شما علم تفصیلی پیدا کرده و مشخصا بشناسید که آن شیء حرام است و به عبارت دیگر:

۱- تا زمانی که شما شک و یا ظنّ غیر معتبر و یا علم اجمالی دارید جای عموم صدر و مغیّا یعنی کل شیء حلال است.

۲- تنها در صورتی که علم تفصیلی و یا حد اقل، ظنّ تفصیلی معتبر به حرمت برای شما حاصل شود، می‌توانید حکم به حرمت یک شیء کنید.

۳- در ما نحن فیه چنین علم تفصیلی و یا ظنّ تفصیلی معتبری که مانع از جریان کل شیء حلال باشد وجود ندارد.

پس: مخالفت قطعیّه با موارد علم اجمالی جایز است.

پاسخ جناب شیخ به اشکال مزبور چیست؟

این است که در رابطه با روایت (کل شیء حلال حتّی تعرف انه حرام بعینه) دو سؤال مطرح است.

اوّلین سؤال مورد نظر چیست؟

این است که متعلّق این بعینه چیست؟ و این جار و مجرور قید کدام عبارت است؟

به عبارت دیگر در عبارت دو جمله وجود دارد:

۱- جمله (حتی تعلم انه حرام) و جمله (انه حرام).

یعنی اولا: چیزی در واقع حرام است. ثانیا شما به آن چیز علم پیدا می‌کنید حال سؤال این است که:

آیا این کلمه (بعینه)، قید حتی تعلم است یعنی تعلم بشخصه بدین معنا که علم تفصیلی به آن شیء

ص: ۲۲

پیدا کنی که مستشکل هم همین را می‌گوید؟

و یا اینکه قید (انه حرام) است، بدین معنا که آن شیء بعینه حرام است؟

پاسخ شیخ به سؤال مزبور چیست؟

این است که بعینه قید انه حرام است چرا که اگر ظرف و یا جار و مجرور دارای دو متعلّق ذی صلاحیّت باشد آنکه به او نزدیکتر است متعلّق او واقع می‌شود به عبارت ادبی، الاقرب یمنع الابعد.

دوّمین سؤال مورد نظر در رابطه با حدیث مزبور چیست؟

این است که سلّمنا که (بعینه) قید عبارت حتّی تعلم باشد، آیا به‌عنوان یک قید احترازی آورده شده و یا به‌عنوان یک قید توضیحی و تأکیدی جهت تأکید همان مطلب آورده شده است؟

پاسخ شیخ به این سؤال چیست؟

این است که قید توضیحی و تأکیدی است مثل کلمه نفس و عین، در رأیت زیدا نفسه یا عینه که به منزله رأیت زیدا زیدا است که جهت دفع توهم می‌آید که مبادا شنونده خیال کند که من یا شما در گفتارمان اشتباه کرده‌ایم و دوست زید و یا پدر زید را دیده باشیم.

چرا شیخ چنین پاسخی می‌دهد؟

زیرا ضمیر (ه) در حتّی تعلّم انّه حرام، به کلمه شیء در عبارت (کلّ شیء حلال) بازمی‌گردد تا اینکه دانسته شود که آن شیء بعینه یعنی خودش بشخصه حرام است و نه چیز دیگری.

پس اگر معلوم شود که ظرف مربوط به زید نجس است و ظرف در اختیار عمر پاک است، ظرف زید بعینه یعنی به‌خودی‌خودش نجس است. و اگر این دو ظرف مشتبه شدند، باز هم نجاست بر ظرف زید صدق می‌کند و نه بر ظرف عمر. این مسئله هم در فرض علم تفصیلی چنین است و هم در فرض علم اجمالی. و لذا حضرات نمی‌توانند از کلمه بعینه در روایت به نفع خودشان بهره‌برداری کنند.

در رابطه با دسته اوّل از روایات دو سؤال و پاسخ آنها مطرح گردید حال بفرمائید نظر شیخ در رابطه با دسته دوّم از این روایات چیست؟

شیخ در برابر این دسته از روایات که می‌گوید: حتّی تعرف الحرام منه بعینه تسلیم بوده و با توجه به ظاهر حدیث می‌پذیرد که قید بعینه متعلّق به تعرف است.

نتیجه این پذیرش چیست؟

این است که هر چیزی برای تو حلال است تا اینکه علم تفصیلی به حرمت آن پیدا نمائی.

بنابراین تا علم تفصیلی به حرمت شیء برای شما حاصل نیاید، علم اجمالی تنها شما را در احتراز از شیء کفایت نمی‌کند.

ص: ۲۳

سرّ مطلب چیست؟

این است که حتی تعرف الحرام منه بعینه، جمعا یک جمله است و نه دو جمله و این قید به مجموع جمله حتّی تعرّف می‌خورد.

حاصل اینکه تا زمانی که علم تفصیلی به حرمت شیء حاصل نشود حکم به حلیّت آن می‌شود.

به نظر شما با توجّه به مطالب و قرائن موجود در روایات دسته دوّم آیا قید مزبور در روایات دسته اول نیز به (تعلم) برنمی‌گردد؟

چرا، به (تعلم) برمی‌گردد و مراد از آن همان دست‌یابی به علم تفصیلی است، لکن باید با همان بیانی که ایشان از دسته دوّم پاسخ گفته‌اند، از دسته اول نیز پاسخ داد.

پس مراد از (الّا انّ ابقاء الصحیحهٔ علی هذا الظهور ... الخ) چیست؟

نظر شیخ است مبنی بر اینکه اخذ به ظاهر این حدیث و ابقاء آن به ظاهرش سبب تنافی می‌شود، چرا که اگر صدر این حدیث شامل موارد علم اجمالی هم بشود و تالی فاسد دارد.

تنافی و تالی فاسد اوّل چنین اخذ و ابقائی به نظر شیخ چیست؟

این است که شمول این حدیث با این قول شارع که فرمود: اجتنب عن الخمر، تنافی دارد چرا؟ زیرا:

از طرفی شما می‌دانی که در اینجا خمری وجود دارد و شارع به شما می‌گوید: باید از خمر واقعی اجتناب کنی، چنانکه عقل هم می‌گوید: معصیت مولا حرام است.

از طرفی معنای چنین شمولی این است که شارع می‌فرماید: ارتکاب هر دو جایز است در نتیجه شما هم:

۱- یقین داری که اجتناب از خمر حرام است.

۲- در اینجا خمر موجود است.

پس: اجتناب از این خمر واجب است و ارتکاب به آن عقاب دارد.

هم:

۱- یقین داری که اجتناب از هر دو طرف شبهه واجب نیست.

۲- در اینجا خمر مشتبه وجود دارد.

پس: اجتناب از این خمر واجب نیست و ارتکاب به آن عقاب ندارد.

در نتیجه تنافی و تناقض حاصل آید.

تنافی و تالی فاسد دوّم اخذ و ابقاء به ظاهر این حدیث چیست؟

این است که اگر این حدیث شامل موارد علما جمالی هم بشود، مستلزم این است که حرمت واقعی از آن موارد علم تفصیلی باشد.

ص: ۲۴

پس در موارد علم اجمالی، خمر موجود، واقعا حرام نیست و این بدان معناست که علم موضوعیت دارد.

در نتیجه خمر واقعی مثل سرکه، حلال واقعی خواهد بود.

چه اشکالاتی بر نتیجه مزبور وارد است؟

اوّلا: برخلاف اجماع است، چرا که بالاجماع خمری در اینجا هست و حرام است نه حلال.

ثانیا: بر خلاف نصّ است، چرا که نصّ فرموده: اجتنب عن الخمر و این را مقید به علم تفصیلی نکرده.

ثالثا: بر خلاف مضمون و دستور خود این اخبار است، چرا که مفاد این اخبار این است که کل شیء فیه حلال و حرام، فهو لک حلال.

یعنی این مشتبه علی الظاهر برای شما حلال است اگرچه ممکن است در واقع حرام باشد. که سخنی غیر قابل قبول است.

ص: ۲۵

متن: فإن قلت: مخالفة الحکم الظاهری للحکم الواقعی لا یوجب ارتفاع الحکم الواقعی، کما فی الشّبهة المجرّدة عن العلم الإجمالی، مثلا قول الشّارع: «اجتنب عن الخمر» شامل للخمر الواقعی الّذی لم یعلم به المکلّف و لو إجمالا، و حلیّته فی الظّاهر لا یوجب خروجه عن العموم المذکور حتّی لا یکون حراما واقعیّا، فلا ضیر فی التزام ذلک فی الخمر الواقعی المعلوم إجمالا.

قلت: الحکم الظاهریّ لا- یقدح مخالفته للحکم الواقعی فی نظر الحاکم مع جهل المحکوم بالمخالفة، لرجوع ذلک إلی معذوریّة المحکوم الجاهل کما فی أصالة البراءة، و إلی بدلیّة الحکم الظاهری عن الواقع أو کونه طریقا مجعولا إلیه، علی الوجهین فی الطرق الظاهریّة المجعولة.

و أمّا مع علم المحکوم بالمخالفة فیقبح من الجاعل جعل کلا الحکمین، لأنّ العلم بالتحریم یقتضی وجوب الامتثال بالاجتناب عن ذلک المحرّم، فإذن الشارع فی فعله ینافی حکم العقل بوجوب الإطاعة.

ترجمه: اشکال اگر گفته شود مخالفت حکم ظاهری با حکم واقعی موجب از بین رفتن حکم واقعی نمی‌شود (بدین معنا که شیء واحد می‌تواند در واقع حرام باشد و در ظاهر حلال)، چنانکه در شبهه مجرّده از علم اجمالی (یعنی: شبهه بدوی) چنین گفتید.

فی‌المثل این سخن شارع که فرمود: اجتنب عن الخمر، شامل آن خمر واقعی که مکلّف بدان علم ندارد و لو بالاجمال هم می‌شود، لکن حلال بودن (آن) خمر واقعی در ظاهر، موجب خروج آن از عموم ذکرشده (اجتنب عن الخمر) نمی‌شود تا اینکه (دیگر) حرام واقعی نباشد، پس (حالا- که اجتماع حکمین روی موضوع واحد در شک بدوی بلامانع است)، در التزام آن (دو حکم) در خمر واقعی معلوم بالاجمال هم مانعی وجود ندارد.

پاسخ می‌گویم: مخالفت حکم ظاهری با حکم واقعی، ضرری وارد نمی‌کند به نظر حاکم (و علم خدا)، در صورت جهل محکوم (و صادرکننده حکم ظاهری) به این مخالفت به دلیل رجوع جاهل:

۱- به معذور بودن (فرد) جاهل، همان‌طور که در (جریان) اصالة البراءة (معذور است).

ص: ۲۶

۲- و به بـدلیّت حکم ظـاهری از حکم واقعی و یـا طریق بودن این (حکم ظـاهری) برای او، بنـا بر دو وجه (سـببیّت و یا طریقیّت) در طرق مجعوله ظاهریّه.

و اما در صورت علم محکوم (علاوه بر علم حاکم) به این مخالفت، جعل دو حکم (واقعی و ظاهری) از جانب جاعل، قبیح است.

زیرا علم به تحریم (دو اناء)، تقاضای وجوب امتثال به وسیله اجتناب از آن حرام را دارد.

پس اجازه شارع در ارتکاب آن (دو مشتبه) با حکم عقل به وجوب اطاعت منافات دارد.

تشریح المسائل

مقدمهٔ بفرمائید که از نظر اصولی اجتماع دو حکم مختلف بر موضوع واحد جایز است یا نه؟

۱- اجتماع دو حکم واقعی متخالف مثل وجوب واقعی و حرمت واقعی، بر موضوع واحد جایز نیست.

۲- اجتماع دو حکم ظاهری مخالف مثل حلیّت ظاهری و حرمت ظاهری نیز بر موضوع واحد جایز نیست.

۳- لکن به قول مشـهور اجتمـاع یـک حکم واقعی با یک حکم ظاهری را بـدین معنا که چیزی در واقع حرام باشـد و در ظاهر حرام قبول دارند و جایز می‌دانند.

با توجه به مقدمه فوق مراد از (مخالفهٔ الحکم الظاهری للحکم الواقعی، لا یوجب ...) چیست؟

اشکالی است مبنی بر اینکه:

این دو تا مفسـده در صورتی است که اجتماع حکمین واقعی و ظاهری در موضوع واحد جایز نباشد و الّا اگر این اجتماع جایز باشـد چـه اشکالی دارد کـه یکی از دو امر مشـتبه که در واقع خمر است به حکم اجتنب عن الخمر، حرام واقعی باشـد امـا چـون تفصـیلا نمی‌دانی که کدام یک خمر است، ظاهرا و به حکم کل شیء لک، هر دو حلال باشد.

و لذا:

اینکه شـما گفتید اگر تعرف الحرام منه بعینه، شامل شبهه محصوره هم بشود دو مفسده دارد به شما می گوئیم: هیچ مفسده‌ای ندارد، چرا که اجتماع دو حکم در یک موضوع بلامانع است، چنانکه در شـبهات بـدویه که شـما اصل برائت جاری می کنیـد تنها یک اناء داریـد، لکن نمی‌دانیـد که خـلّ است یـا خمر، حلال است یا حرام، که گفته شـد برائت جاری کرده و حکم به حلیّت آن می کنیم و حال آنکه احتمال دارد که در واقع خمر باشد.

حال اگر در واقع خمر باشد، آیا مشمول اجتنب عن الخمر می‌شود یا نه؟

شما خود گفتید که:

ص: ۲۷

اگر در واقع خمر باشد که مشمول اجتنب عن الخمر است و لکن در ظاهر حلال است گفتیم چرا؟

گفتید: زیرا اشکال ندارد که یک شیء دو حکم داشته باشد یکی در واقع که حرمت است و یکی در ظاهر که حلیّت است. حال ما هم در اینجا می گوئیم:

همان‌طور که در مورد شک بدوی اجتماع حکمین در موضوع واحد اشکالی ندارد در شبهه محصوره نیز اجتماع حکمین بلااشکال و منافاتی ندارد و نباید فرقی باشد البته قبول داریم که تنها در مورد علم تفصیلی است که اجتماع حکمین ممکن نیست یعنی در علم تفصیلی است که شیء واحد نمی‌شود که هم حلال باشد، هم حرام.

و لکن از این علم تفصیلی که بگذریم، چه شک بدوی باشد، چه غفلت باشد و چه شبهه محصوره، از اجتماع حکمین تناقضی لازم نمی آید.

پاسخ شیخ به اشکال مذکور چیست؟

این است که نباید شک بدوی را با مورد علم اجمالی مقایسه کرد و این قیاس شما قیاسی مع الفارق است، زیرا: جاهل قاصر دارای ظرفیت‌ها و صلاحیت‌هایی است که آدم عالم و لو دارای علم اجمالی فاقد آن است فی المثل:

۱- این ظرفیت را دارد که خدا به او بگوید: تو جاهلی و جاهل معذور است، چنانکه در ادلّه برائت آمد که رفع ما لا یعلمون و الناس فی سعهٔ ....

۲- این صلاحیت را دارد که جعل بدل کند. بدین معنا که شارع به او بگوید: ایها الجاهل تو به خبر واحد عمل کن، اگر مطابق واقع در آمد که فهو المطلوب و الّا مؤدای آن بدل و جایگزین از واقع می‌شود.

یعنی بر مبنای مصلحت سلوکیه مصلحتی معادل با واقع را به مکلّف جاهل می‌دهد.

۳- علاوه بر صلاحیت عذر و بدل، صلاحیت جعل طریق را هم دارد بدین معنا که خدا به جاهل بگوید:

اگر راهی به واقع نداری، به این خبر واحد عمل کن و از این راه برو، حال اگر قائل به طریقیت باشید و این عمل شما به خبر واحد مطابق با واقع درآمد جعل طریق است و تو معذوری.

حال باید بدانیم که عالم در هیچ‌یک از موارد فوق معذور نبوده و صلاحیت برای جعل بدل و طریق را نداشته و باید به علم خودش عمل نماید.

در نتیجه اجتماع حکمین روی موضوع واحد در حق عالم تناقض بوده و محال است برخلاف جاهل.

پس شما نباید آدم جاهل را با آدم عالم مقایسه کنید.

عبارهٔ اخرای پاسخ شیخ را با ذکر مثال بیان کنید؟

این است که:

ص: ۲۸

آدم جاهل که گرفتار شک بدوی است هم از جانب خدا صلاحیت عذر دارد هم صلاحیت جعل بدل و هم صلاحیت جعل طریق و لذا:

ممکن است که یک موضوع نسبت به او دو حکم داشته باشد، واقعی و ظاهری و امّا نسبت به آدم عالم باید بدانید که:

چه علم تفصیلی داشته باشد به اینکه این ظرف خمر است و چه علم اجمالی که احدهما خمر است، صلاحیت برای جعل عذر و یا بدل و ... را ندارد و باید به علمش عمل کند، در نتیجه:

کسی که می‌داند احد الإناءین خمر است و شارع به او فرموده: اجتنب عن الخمر دیگر نمی‌تواند به او بگوید: لا تجتنب عن الخمر، اینکه قابل جمع نبوده و از جانب شارع صادر نمی‌شود.

خلاصه اینکه: در آدم جاهل یک موضوع دو حکم ظاهری و واقعی داشته باشد بلااشکال است، لکن در آدم عالم اجتماع دو حکم روی یک موضوع واحد قابل قبول نبوده و تناقض است.

ص: ۲۹

متن: فإن قلت: إذن الشارع فی فعل المحرّم مع علم المکلّف بتحریمه إنّما ینافی حکم العقل من حیث إنّه إذن فی المعصیهٔ و المخالفهٔ، و هو إنّما یقبح مع علم المکلّف بتحقّق المعصیهٔ حین ارتکابها، و الإذن فی ارتکاب المشتبهین لیس کذلک إذا کان علی التدریج، بل هو إذن فی المخالفهٔ مع عدم علم المکلّف بها إلّا بعدها، و لیس فی العقل ما یقبح ذلک، و إلّا لقبح الإذن فی ارتکاب جمیع المشتبهات بالشبههٔ الغیر المحصورهٔ، أو فی ارتکاب مقدار یعلم عادهٔ بکون الحرام فیه، و فی ارتکاب الشبههٔ المجردهٔ التی یعلم المولی اطلاع العبد بعد الفعل علی کونه معصیهٔ، و فی الحکم بالتخییر الاستمراری بین الخبرین أو فتوی المجتهدین.

قلت: إذن الشارع فی أحد المشتبهین ینافی- أیضا- حکم العقل بوجوب امتثال التکلیف المعلوم المتعلّق بالمصداق المشتبه، لإیجاب العقل حینئذ الاجتناب عن کلا المشتبهین.

نعم، لو أذن الشارع فی ارتکاب أحدهما مع جعل الآخر بدلا عن الواقع فی الاجتزاء بالاجتناب عنه جاز، فإذن الشارع فی أحدهما لا یحسن إلّا بعد الأمر بالاجتناب عن الآخر بدلا ظاهریّا عن الحرام الواقعی، فیکون المحرّم الظاهری هو أحدهما علی التخییر و کذا المحلّل الظاهری، و یثبت المطلوب و هو حرمهٔ المخالفهٔ القطعیّهٔ بفعل کلا المشتبهین.

و حاصل معنی تلک الصحیحهٔ: أنّ کلّ شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال، حتّی تعرف أن فی ارتکابه فقط أو فی ارتکابه المقرون مع ارتکاب غیره ارتکابا للحرام، و الأوّل فی العلم التفصیلی و الثّانی فی العلم الإجمالی.

ترجمه: اشکال اگر گفته شود: اجازه شارع به ارتکاب امر حرام شده با وجود علم مکلّف، به حرام بودن آن با حکم عقل منافات دارد، چرا که این اذن، اذن در معصیت و مخالفت است، و این اذن در معصیت، در صورت علم مکلّف، به تحقّق معصیت در زمان ارتکاب به معصیت، قبیح است و حال آنکه اذن شارع به ارتکاب مشتبهین در صورتی که به نحو تدریج باشد (از نوع اذن به ارتکاب معصیت مع العلم بها حین المعصیهٔ) نیست، بلکه این اذن، اذن در مخالفت است، در صورت جهل مکلّف، به این مخالفت و در عقل چیزی که این (اذن را) قبیح بشمارد نیست. و الّا (اگر اذن در معصیت مع العلم بها بعد المعصیهٔ باشد)، اذن در ارتکاب تمام مشتبهات به شبهه غیر محصوره و یا در ارتکاب آن مقداری که عادهٔ ورود در آن حرام دانسته می‌شود (مثل شبهه غیر محصوره) و در ارتکاب شبهه مجرّده (یعنی بدویّه) که خدا می‌داند، بنده پس از انجام گناه

ص: ۳۰

می‌فهمد که در حال معصیت بوده است و در حکم به تخییر استمراری میان دو خبر متعارض و یا فتوای دو مجتهد، نیز قبیح خواهد بود.

پاسخ می‌گویم: اذن دادن شارع در یکایک مشتبهین (به نحو تدریج) نیز با حکم عقل به وجوب امتثال تکلیفی که (برای مکلّف) معلوم است و تعلّق گرفته است به آن مصداق مشتبه (یعنی یکی از دو اناء) منافات دارد چرا که در این حال، ایجاب عقل پرهیز از هر دو (اناء) مشتبه است.

بله اگر شارع اذن بدهد به ارتکاب یکی از آن دو (اناء)، در صورت جعل دیگری (به‌عنوان) بدل از واقع (یعنی) در اکتفاء و قناعت به اجتناب از دیگری، جایز و بلااشکال است. پس اذن شارع در یکی از مشتبهین نیکو نیست مگر بعد از امر به اجتناب از دیگری تا بدل ظاهری باشد از آن حرام واقعی.

پس محرّم ظاهری یکی از آن دو می‌باشد و محلّل ظاهری یکی از آن دو بنا بر تخییر.

و لذا مطلوب ثابت می‌شود، در حالی که حرام بودن مخالفت قطعیّه با مرتکب شدن هر دو مشتبه است.

توجیه شیخ از بعینه در حدیث شریف حاصل و نتیجه معنای این حدیث این است که: هر شیئی که در آن یک قسم حلال است و یک قسم حرام، (در هنگام شک) بر تو حلال است تا اینکه بدانی که ارتکاب به آن به تنهائی، یا در ارتکاب به آن به همراهی ارتکاب آن دیگری، ارتکاب به حرام است (و نه به حلال) که اوّلی در علم تفصیلی است و دوّمی در علم اجمالی.

تشریح المسائل

مراد از (اذن الشارع فی فعل المحرّم مع علم المکلّف ...) در اشکال مورد نظر چیست؟ تبیین کنید؟

مستشکل می گوید: چه عیبی دارد که این خمر معلوم بالاجمال، در واقع دارای حکم حرمت باشد و در ظاهر دارای حکم حلیّت؟

اگر بگوئید که عقل اجازه نمی‌دهد، از شما می‌پرسیم که چرا؟ اگر بگوئید که:

اذن به ارتکاب مشتبهین مستلزم معصیت است.

معصیت قبیح است.

از مولای حکیم قبیح صادر نمی‌شود.

پس: اذن به ارتکاب مشتبهین از مولای حکیم صادر نمی‌شود.

ص: ۳۱

به شما می‌گوئیم: اوّلا معصیت دو جور است:

۱- یک وقت عاصی معصیت می‌کند، لکن متوجه نیست که معصیت می‌کند پس از ارتکاب به معصیت می‌فهمد که معصیت کرده.

۲- یک وقت هم معصیت می‌کند و لکن حین المعصیة متوجه است و می‌داند که در حال معصیت است. و لذا می‌گوئیم:

- اذن در معصیت مع العلم بها عند ارتکاب بها قبیح است.

- اذن در معصیت مع عدم العلم بها عند ارتکاب بها قبیح نیست.

ثانیا: در ما نحن فیه که علم اجمالی و انائین مشتبهین است:

اگر این آدم هر دو اناء را دفعهٔ واحدهٔ و در یک مجلس شرب کند این می‌شود ارتکاب به معصیت با علم به آن حین الارتکاب، که اذن مولی در اینجا قبیح است. و اگر این دو اناء را تدریجا مرتکب شود، یعنی:

یکی را امروز بخورد و آن دیگری را فردا. این می‌شود ارتکاب به معصیت. لکن مع عدم العلم بها حین العمل. بنابراین: امروز که ظرف اوّل را شرب می‌نماید، یقین ندارد که مشغول شرب خمر و معصیت است، بلکه شاك است.

امّا فردا که ظرف دیگر را شرب می‌نماید، حین العمل یقین به معصیت ندارد.

لکن، بعد العمل و شرب هر دو ظرف برای او یقین حاصل می‌شود که مرتکب معصیت شده یا امروز و یا دیروز. حال به شما می‌گوئیم که: اذن مولی در چنین موردی قبیح نیست و الّا در نظائر این مورد، اذن نمی‌داد و حال آنکه شواهدی وجود دارد که در آنجا اذن به ارتکاب معصیت امّا تدریجا داده شده است.

اگر بپرسید چه شواهدی بر وجود چنین اذنی دارید؟

موارد ذیل را مطرح می‌کنیم:

۱- در صورتی که شبهه محصوره باشد، علم اجمالی بلااثر شده و ارتکاب همه اطراف شبهه جایز می‌شود، اگرچه پس از ارتکاب به همه اطراف می‌فهمد که مرتکب حرام شده است.

۲- در شبهات غیر محصوره اگرچه تعدادی از اطراف شبهه را مرتکب نشده و لکن اگر مقداری از آن را مرتکب شود که عادهٔ فرد یقین می‌کند که مرتکب حرام شده، باز تجویز شده است.

۳- و یا در خبرین متعارضین مکلّف مخیّر است بین یکی از آن دو خبر به نوع تخییر استمراری و بلاشک اگر در واقعه اوّلی به این خبر و در واقعه بعدی به آن یکی خبر عمل کند، برای او یقین حاصل می‌شود که مرتکب معصیتی شده است و لکن چون حین العمل به این معصیت علم ندارد، بلااشکال است.

ص: ۳۲

۴- و یا در موارد تخییر مقلّد میان فتوای دو مجتهد، اگر مدّتی را به فتوای یک مجتهد و مدّتی را به فتوای مخالف آن عمل کند، به تدریج یقین حاصل می کند که مرتکب معصیت شده، لکن چون حین العمل ملتفت نبوده، بلااشکال است.

مستشکل می‌خواهد چه نتیجه‌ای از مثال‌ها و موارد مذکور بگیرد؟

اینکه مخالفت قطعیّه با موارد علم اجمالی دفعهً حرام است و نه تدریجا.

مقدّمهٔ بفرمایید چرا احکام عقلیه تخصیص بردار نیستند؟

زیرا کلیّت دارند.

با توجه به نکته اخیر پاسخ شیخ به اشکال این مستشکل چیست؟

این است که بین ارتکاب دفعی و تدریجی تفاوتی وجود ندارد، زیرا هر دو معصیت است و اذن در معصیت هم قبیح است، چه مکلّف حین ارتکاب بفهمد که معصیت می کند، چه بعد الارتکاب.

پس عقلا چنین مطلبی قبیح است و شارع چنین اذنی را نمی‌دهد.

آنی که در مورد شبهات محصوره قبیح ندارد این است که:

شارع به احدهما اجازه دهد و لکن از دیگری منع نماید، چرا؟

زیرا: آنی را که شارع منع کرده می‌شود بدل و جایگزین از حرام واقعی، حال اگر حرام واقعی همین باشد که منع کرده فنعم المطلوب و اگر همین حلال واقعی بوده باز در ظاهر بدل از حرام واقعی شده که همان مطلوب است، چرا که مخالفت قطعیّه حاصل نشده و تنها این مقدار است که عقلا قبحی ندارد.

فی المثل: شما دو ظرف دارید و اجمالا می‌دانید که یکی خلّ است و یکی خمر، حال اگر شارع اجازه دهد که شما تنها یکی از آن دو ظرف را بخورید نسبت به آن دیگری دو حالت متصوّر است:

۱- اگر این ظرفی که ممنوع شده حرام واقعی بوده باشد فنعم المطلوب، چرا که از حرام واقعی اجتناب شده است.

۲- و اگر ماجرا بالعکس باشد، بدل از حرام واقعی قرار می گیرد.

پس شارع این مقدار را می‌تواند اجازه بدهد و نه ارتکاب هر دو ظرف را.

زیرا که باز هم اذن در معصیت می‌شود و قبیح است.

جناب شیخ موارد نقض و نمونه‌هائی که آورده شد، چه پاسخ می‌دهید؟

۱- آنجا که از شبهه غیر محصوره مثال آوردید به شما می گوئیم که: قیاس موارد فوق با ما نحن فیه که شبهه محصوره است، مع الفارق است و تفصیل آن در جای خود خواهد آمد.

۲- و آنجا که از خبرین متعارضین مثال آوردید به شما می گوئیم که:

ص: ۳۳

از نظر شارع، ملاک علم فعلی عبد است و علم بعدی او بلااثر است و حال آنکه در مثال شما علم فعلی وجود ندارد، برخلاف ما نحن فیه که بالفعل علم و یقین دارد که حرامی وجود دارد.

۳- و آنجا که از تخییر مقلّد میان فتوای مجتهدین مثال آوردید به شما می گوئیم که:

در موارد تخییر هر دفعه که به یک طرف عمل می کند حجّتی دارد و بر اساس حجّت عمل می کند و حال آنکه در مشتبهین حجّتی ندارد روی چه حسابی هر دو را بخورد؟

مراد از عبارت (و حاصل معنی تلک الصحیحهٔ: انّ کلّ شیء فیه حلال ...) چیست؟

توجیه شیخ است از حدیث مزبور مبنی بر اینکه هر چیزی که در آن قسم حلالی هست و قسم حرامی و تو در حلیّت و حرمت آن شک نمودی، تا زمانی که حرمت آن را بعینه ندانی برای تو حلال است.

مراد از اینکه می‌فرماید: بعینه بدانی چیست؟

این است که بدانی که مرتکب شدن و انجام دادن آن، مرتکب حرام شدن است و بدانی که مرتکب شدن آن با مرتکب شدن رفیق و همراهش نیز، مرتکب حرام شدن است.

به عبارت دیگر بعینه را قدری توسعه داده‌اند بدین معنا که ارتکاب به شیء مشتبه مربوط به علم تفصیلی است و ارتکاب شیء مع رفیقه مربوط به علم اجمالی.

نظر امام خمینی پیرامون بدلیّت مزبور از نظر شیخ چیست؟

این است که این بدلیّت نمی‌تواند و معقول نیست که ملاک اذن و رخصت به مخالفت با بعضی از اطراف علم اجمالی باشد.

دلیل ایشان چیست؟

۱- در شبهه تحریمیّه:

- اگر شما در حالی که، به حرمت یکی از دو شیء و استحباب آن دیگری علم اجمالی داری، یکی را مرتکب شوید و دیگری را ترک نمائید و اتفاقا آن را که مرتکب شده‌اید، خمر باشد در اینجا معنای بدلیّت چه می‌شود؟ خواهید گفت: ترک مستحب، بدل از ترک حرام است. از شما می‌پرسیم که جریان مفسدت و مصلحت در بدل و مبدل منه در اینجا چگونه است؟ باید بگوئید که: مستحب دارای مصلحت غیر الزامی بوده و حرام دارای مفسده الزامی. از شما می‌پرسیم که آیا بدل واقع شدن شیء مصلحت‌دار از شیء مفسدت‌دار معقول است؟ قطعا خواهید گفت که نه: پس بدلیّت نمی‌تواند ملاک اذن و رخصت به مخالفت با برخی از اطراف علم اجمالی باشد.

۲- در شبهه وجوبیّه:

- اگر شما در حالی که به واجب بودن یکی از دو شیء نامعین و کراهت دیگری از آن دو علم داشته

ص: ۳۴

باشید و یکی را از باب کراهت ترک نمودید و اتفاقا واجب واقعی همان متروک بوده باشد در این صورت بدلیّت چگونه است؟ خواهید گفت: در حقیقت فعل مکروه بدل از فعل واجب شده است.

از شما می‌پرسیم که: آیا بدلیّت فعل مکروه که مفسده غیر الزامی دارد از واجبی که مصلحت الزامی دارد درست است؟ خواهید گفت: نه. می گوئیم: پس بدلیّت نمی‌تواند ملاک اذن و رخصت به مخالفت با برخی از اطراف علم اجمالی باشد.

آیا صدور چنین رخصتی را قبول دارید؟

بله، امکان صدور چنین اذن و اجازه‌ای با توجه به روایات منظور وجود دارد.

ملاک صدور چنین رخصتی به نظر شما چیست؟

۱- سهل و آسان نمودن تکلیف برای مکلّفین.

۲- مفسده‌دار بودن سخت‌گیری و ضیق کردن تکلیف.

با توجّه به صدور چنین رخصتی آیا ارتکاب تمام مصداق‌های مشکوک الحرمه جایز است یا نه؟

خیر، با وجود علم اجمالی به حرمت، ارتکاب به تمام مصداق‌های مشکوک الحرمهٔ که همان مخالفت قطعی و یقینی با حرام واقعی است، جایز نیست.

چرا؟ زیرا علاوه بر دلیل شیخ که فرمود: برای حرمت قطعی، مقتضی موجود و مانع مفقود، گفته می‌شود که اذن مولی در ارتکاب اطراف شبهه با وجود علم اجمالی به حرام واقعی بر سه گونه است:

یا اذن به مشتبهین می‌دهد که مستلزم معصیت است.

معصیت قطعیّه قبیح است.

کار قبیح از مولای حکیم سر نمی‌زند.

پس: مولی اذن به مشتبهین نمی‌دهد.

و یا اذن به احدهما المعیّن می‌دهد.

که ترجیح بلامرجّح است.

ترجیح بلامرجّح از مولای حکیم سر نمی‌زند.

پس: مولی اذن به مشتبهین نمی‌دهد.

و یا اذن در ارتکاب احدهما لا علی التعیین و علی البدل می‌دهد.

اذن در ارتکاب احدهما لا علی التعین و علی البدل معقول نیست.

پس: مولی اذن در ارتکاب احدهما لا علی التعیین و علی البدل نمی‌دهد.

ص: ۳۵

متن: فإن قلت: إذا فرضنا المشتبهين ممّا لا يمكن ارتكابهما إلا تدريجا، ففى زمان ارتكاب أحدهما يتحقّق الاجتناب عن الآخر قهرا، فالمقصود من التخيير و هو ترك أحدهما حاصل مع الإذن فى ارتكاب كليهما، إذ لا يعتبر فى ترك الحرام القصد، فضلا عن قصد الامتثال.

قلت: الإذن فى فعلهما فى هذه الصورة- أيضا- ينافى الأمر بالاجتناب عن العنوان الواقعى المحرّم، لما تقدّم: من أنّه مع وجود دليل حرمة ذلك العنوان المعلوم وجوده فى المشتبهين لا يصح الإذن فى أحدهما إلّا بعد المنع عن الآخر بدلا عن المحرّم الواقعى، و معناه المنع عن فعله بعده، لأنّ هذا هو الّذى يمكن أن يجعله الشارع بدلا عن الحرام الواقعى حتّى لا ينافى أمره بالاجتناب عنه، إذ تركه فى زمان فعل الآخر لا يصلح أن يكون بدلا، و حينئذ: فإن منع فى هذه الصورة عن واحد من الأمرين المتدرجين فى الوجود لم يجز ارتكاب الثانى بعد ارتكاب الأول، و إلّا لغى المنع المذكور.

فإن قلت: الإذن فى أحدهما يتوقّف على المنع عن الآخر فى نفس تلك الواقعة بأن لا يرتكبهما دفعة، و المفروض امتناع ذلك فى ما نحن فيه من غير حاجة إلى المنع، و لا يتوقّف على المنع عن الآخر بعد ارتكاب الأوّل، كما فى التخيير الظاهرى الاستمرارى.

قلت: تجويز ارتكابهما من أوّل الأمر- و لو تدريجا- طرح لدليل حرمة الحرام الواقعى، و التخيير الاستمرارى فى مثل ذلك ممنوع، و المسلّم منه ما إذا لم يسبق التكليف بمعيّن أو سبق التكليف بالفعل حتّى يكون المأتىّ به فى كلّ دفعة بدلا عن المتروك على تقدير وجوبه، دون العكس بأن يكون المتروك فى زمان الإتيان بالآخر بدلا عن المأتىّ به على تقدير حرمته، و سيأتى تتمة ذلک فى الشبهة الغير المحصورة.

ترجمه: اشکال اگر فرض کنیم که مشتبهین از جمله مشتبهینی هستند که ارتکاب هر دوی آنها ممکن نیست، مگر به صورت تدریجی که در نتیجه در زمان ارتکاب یکی از آن دو، قهرا اجتناب از آن دیگری محقّق می‌شود.

پس مراد از تخییر، که ترک یکی از آن دو است (بدلا) در صورت اذن شارع به ارتکاب هر دو مشتبه، حاصل است زیرا در ترک حرام (به دلیل توصلی بودنش)، نیّت لازم نیست چه برسد به قصد امتثال. (یعنی اگر در ما نحن فیه نیّت لازم بود آن دیگری نمی‌توانست بدل شود، لکن آن دیگری قهرا ترک شده و نه اختیارا).

ص: ۳۶

پاسخ می گویم که اذن به ارتکاب هر دو در این مورد نیز با امر به اجتناب از عنوان واقعی محرّم. منافات دارد (که بگوید: اجتنب عن الأجنبیّهٔ و از طرف دیگر مباشرت با مرأتین مشتبهین را اجازه دهد) به خاطر اینکه گفته شد: با بودن دلیل حرمت این عنوان که وجودش در مشتبهین معلوم است، اذن در یکی از آن دو (امر مشتبه) صحیح نیست، مگر بعد از (آن) دیگری، به‌عنوان بدل از حرام واقعی، و معنای بدل (یا منع)، منع (کردن شارع است) از انجام آن، پس از آن (و برای همیشه نه موقت).

زیرا این (بدل و منع) همان چیزی است که امکان دارد شارع آن را بدل از حرام واقعی قرار دهد تا منافی با امر او به اجتناب از آن (حرام واقعی)، نباشد چرا که ترک (این یکی مرأهٔ) در زمان انجام (و مباشرت با دیگری) صلاحیت برای بدل بودن ندارد در این صورت:

اگر (شارع) منع فرمود از یکی از دو امری را که پشت سرهم می‌آیند، جایز نیست ارتکاب به دومی پس از ارتکاب به اوّلی وگرنه منع مذکور لغو می‌شود.

البته (تا بدینجا بحث در این است که آیا مکن است که شارع یکی را اجازه دهد و یکی را بدل قرار دهد و لکن تصدیق مطلب بعدا خواهد آمد).

اشکال اگر گفته شود: اذن در احدهما:

۱- موقوف است بر منع از دیگری در واقعه فعلی، بدین معنا که هر دو را دفعهٔ مرتکب نشود (لکن به طور موقت) و مفروض ما امتناع ارتکاب (هر دو مشتبه) در ما نحن فیه (یعنی: مرأتین مشتبهین) است، بدون اینکه نیاز (جعل و بدل و) به منع باشد.

۲- و موقوف نیست بر منع دیگری (برای همیشه)، بعد از ارتکاب اوّل، چنانکه در تخییر ظاهری استمراری این‌چنین است (که شارع اجازه مخالفت تدریجیّه و تخییر استمراری را داده است مثل تعارض خبرین و یا دوران بین المحذورین و ...).

پاسخ اجازه (شارع به) ارتکاب مشتبهین از اوّل امر و لو تدریجا، (مستلزم) ردّ دلیل حرمت حرام واقعی (یعنی اجتنب عن الخمر) است، و تخییر استمراری در مثل شبهه محصوره ممنوع است و آنچه در تخییر استمراری مسلم (و صحیح است)، آنجایی است که مکلّف مسبوق به تکلیف معین نیست (مثل دوران بین

ص: ۳۷

المحذورین)، و یا اینکه مسبوق باشد به تکلیف به فعل (مثل شبهه وجوبیّه که ظهر واجب است یا جمعه، قصر واجب است یا اتمام، کـه تخییر استمراری بلااشکال است)، تا اینکه مأتیّ به در هر واقعه بدل از متروک بشود، علی فرض وجوبه، و نه به عکس که متروک در زمان انجام دیگری بدل از مأتیّ به باشد به فرض حرمتش که باقیمانده این بحث در شبهه غیر محصوره ان شاء اللّه خواهد آمد.

تشریح المسائل

حاصل مطلب در (اذا فرضنا المشتبهین ممّا لا یمکن ارتکابهما الّا تدریجا ...) چیست؟

بیان اشکالی دیگر از مستشکلی دیگر است مبنی بر اینکه جناب شیخ:

۱- فرمودید که در باب علم اجمالی و انائین مشتبهین شارع نمی‌تواند به ارتکاب هر دو اناء اجازه دهد نه دفعهً و نه تدریجا، چرا که اذن در معصیت است و قبیح.

و به عبارت دیگر: فرقی نمی‌کند که مخالفت قطعیّه با علم اجمالی دفعی باشد و یا تدریجی.

۲- فرمودید که شارع می‌تواند اجازه به احدهما بدهد، لکن به شرط اینکه از دیگری منع کند و این ممنوع را بدل از حرام واقعی قرار دهد تا مخالفت قطعیه پیش نیاید البته در اینکه کدامیک بدل قرار بگیرد اختیار با مکلّف است. بنابراین از این گفتار شما به این نتیجه می‌رسیم که در باب علم اجمالی و شبهه محصوره:

۱- گاهی اطراف شبهه به نحوی است که ارتکاب هر دو طرف هم دفعهً ممکن است و هم تدریجا.

- اینکه دفعهً مرتکب شود مثل اینکه انائین مشتبهین را یکجا و در یک جلسه شرب کند و یا اینکه بفروشد.

- اینکه تدریجا مرتکب شود مثل اینکه یکی از انائین را امروز بخورد و یکی را فردا.

۲- و گاهی اطراف شبهه به نحوی است که ارتکاب همه اطراف شبهه یکجا و یک دفعه ممکن نیست مگر به صورت تدریجی. مثل اینکه فردی دارای چند زن باشد و یکی را طلاق بدهد، پس از چندی امر بر او مشتبه شود که کدامیک از زنانش مطلقه است و لذا در اینجا:

۱- علم اجمالی دارد به اینکه مجامعت و مباشرت با یکی از زنهایش بر او حرام است چرا که مطلقه است و لکن تفصیلا نمی‌داند کدامیک است.

۲- با اینکه شبهه محصوره است هر عاقلی می‌داند که ارتکاب اطراف همه شبهه دفعهً میسور نیست و باید تدریجا مرتکب شود، چرا که در آن واحد مباشرت با بیش از یک زن معقول نیست حال با این حساب شما می‌گوئیم که: ما هم قبول داریم که در مواردی که مخالفت قطعیه هم دفعهً و هم تدریجا ممکن است، شارع مقدّس نمی‌تواند به ارتکاب احدهما اجازه دهد، مگر اینکه از دیگری نهی کرده و آن را بدل از حرام واقعی قرار دهد.

ص: ۳۸

امّا در مواردی که مخالفت قطعیّه با علم اجمالی تنها به صورت تـدریجی ممکن است، دیگر نیازی به جعل بدل نمی‌باشد، زیرا وقتی به یکی اذن دهـد، قهرا دیگری ترک می‌شـود و نهی مـورد نظر خودبخود حاصـل است، چرا؟ زیرا هر طرف از شـبهه را که بخواهد مرتکب شود، طرف دیگر ترک می‌شود.

پس شـارع می‌توانـد مباشـرت بـا هر دو مرئه را اجـازه دهـد، چرا که با اقـدام به یکی طرف دیگر ترک می‌شود، حال آنی که ترک می‌شود بدل از حرام واقعی قرار دهد.

جناب شیخ نتیجه بحث ما این می‌شود که:

در این‌گونه موارد می‌شود صحیحه مزبور را بر ظاهرش ابقاء نمود و نیازی به توجیهات شما نیست.

و اگر از ما بپرسید که چگونه آن طرفی که به‌طور قهری ترک می‌شود صلاحیت بدل واقع شدن از احرام واقعی را دارد، درحالی‌که به قصد امتثال نهی نبوده است؟ به شما خواهیم گفت که: در باب ترک حرام، اصل قصد و اختیار لازم نمی‌باشد.

حاصل این اشکال چیست؟

مستشکل می‌خواهد بگوید: ما باید این‌گونه تفصیل دهیم که:

۱- در هرکجـا که مخـالفت قطعیه بـا مـوارد علم اجمـالی دفعـهٔ و تـدریجا ممکن است، اذن در ارتکـاب هر دو طرف شـبهه، اذن در معصیت است و قبیح.

۲- و در هرجا که دو طرف شـبهه دفعهٔ قابل ارتکاب نیسـتند و تنها به صورت تدریجی میسّـر است اذن در ارتکاب هر دو بلااشـکال بوده و جایز است چرا که هربار که یکی را مرتکب می‌شود دیگری قهرا ترک می‌شود و هدف از جعل بدل خودبخود حاصل است.

حاصل مطلب در (الاذن فی فعلهما فی هذه الصورهٔ ایضا ینافی الامر بالاجتناب) چیست؟

پاسخ جناب شیخ است به اشکال فوق مبنی بر اینکه:

۱- اذن در معصیت و یا اذن ارتکاب در کلا المشتبهین با اجتنب عن الخمر و یا با اجتنب عن الأجنبیّهٔ، منافات دارد.

به عبارت دیگر شارع نمی‌تواند اجازه ارتکاب هر دو را بدهد، نه تدریجا و نه دفعهٔ.

۲- و آنی که از طرف شـارع امکـان دارد، اجـازه ارتکاب احـدهما مع المنع الآخر است یعنی یکی را اجازه و دیگری را منع نمایـد، آن‌هم نه منع در حین ارتکاب یکی، بلکه منع مؤبّد بدین معنا که یکی از دو اناء را بخورد و با دیگری کاری نداشته باشد ابدا.

عبارهٔ اخرای پاسخ شیخ به صورت فنی‌تر چیست؟

این است که:

ص: ۳۹

- اگر حاکم در باب اطاعت و معصیت مولی عقل است.

- و اگر عقل، در اینکه معصیت مولی و مخالفت قطعیه او حرام است.

- و اگر عقل، در اینکه اطاعت مولی واجب است مستقل است.

- و اگر اطاعت مولی در اینجا به این است که از باب مقدّمه علمیه از هر دو مشتبه باید اجتناب شود.

این عقل میان مصادیق مخالفت قطعیّه چه دفعی باشد و چه تدریجی فرقی نمی‌گذارد.

به عبارت دیگر: اذن در معصیت در هر حال قبیح است و تجویز هر دو طرف شبهه در اینجا با خطاب «اجتنب» سازگار نیست مگر اینکه: شارع ترک یکی از مشتبهین را بدل از حرام واقعی قرار دهد.

نکته: این ترک نیز نباید به صورت تخییر استمراری باشد که در هر واقعه‌ای شما حقّ داشته باشی یکی را اتیان کرده و دیگری را رها کنی، چرا؟

زیرا باز هم سر از مخالفت قطعیّه در می‌آورد که عقل چنین چیزی را اجازه نمی‌دهد.

جناب شیخ این ترک چگونه باید باشد؟

به صورت تخییر ابتدائی، بدین معنا که: در اوّلین واقعه مخیّری که را مرتکب شده و دیگری را بدل قرار دهی از حرام واقعی و برای همیشه و تعبدا آن را ترکش کنی.

نتیجه این تخییر چیست؟

۱- مخالفت قطعیه با اجتنب پیش نمی‌آید.

۲- بدلیّت از حرام صدق می‌کند، چون حرام آنست که برای همیشه ترک می‌شود، خوب بدل آن‌هم باید برای همیشه ترک شود و الا بدل از حرام نمی‌شود.

حاصل مطلب در (الاذن فی احدهما یتوقف علی المنع الآخر فی نفس تلک الواقعهٔ ...) چیست؟

بیان اشکالی از مستشکلی دیگر مبنی بر اینکه:

درست است که شارع اگر بخواهد به احدهما اذن دهد باید از دیگری منع کند و ممنوع را بدل از حرام واقعی قرار دهد، لکن باید بدانید که بدل نیز بر دو قسم است:

۱- بدل موقت، یعنی: اکنون که یک طرف را مرتکب می‌شود، طرف دیگر اختیارا و یا قهرا ترک شود و بدل از حرام واقعی گردد و هر واقعه‌ای حکم مستقلا دارای حکمی باشد و نوع تخییر هم استمراری باشد.

۲- بدل دائمی، یعنی یک طرف برای همیشه بدل از حرام واقعی قرار داده شود و متروک شود و تنها در ابتدای کار ما در انتخاب یک طرف مخیّر باشیم.

حال سؤال ما این است که جناب شیخ بدل موقت چه عیبی دارد که شما می‌فرمائید حتما باید دائمی باشد، مگر در انائین مشتبهین گفته نشد که در حین ارتکاب یک طرف، طرف دیگر را ترک گفته و آن را

ص: ۴۰

بدل از حرام واقعی قرار می‌دهیم. پس چه نیازی به بدل دائمی هست با اینکه بدل موقت کافی است؟

جناب شیخ چه پاسخی به اشکال مذکور می‌دهد؟

می‌فرماید:

اگر بدل موقتی باشد به‌طوری که مکلّف بتواند به تدریج هر دو طرف را مرتکب شود، اذن در معصیت پیش می‌آید.

اذن در معصیت قبیح است و از مولای حکیم صادر نمی‌شود.

پس: بدل نمی‌تواند موقتی باشد.

و امّا تخییر استمراری که مرتب از آن صحبت می‌کنید و هر واقعه‌ای را جدا حساب می‌کنید به شما می گوئیم: قدر مسلّم از تخییر استمراری و تدریج ۱- مربوط به موارد شبهات بدویه است مثل تخییر مجتهد میان دو خبر متعارض و یا تخییر مقلد میان دو مجتهد مساوی و یا باب دوران بین المحذورین که مکلّف در هربار یک طرف را اختیار کرده و با التزام انجام می‌دهد و جایز است.

۲- و نیز مربوط به موارد علم اجمالی و شبهه وجوبیّه است مثل اینکه:

شما به‌عنوان مکلّف چهار فرسخی بلدتان می‌روید و یک شبانه‌روز در آنجا می‌مانید و سپس برمی‌گردید حال سؤال این است که نماز شما در آنجا قصر است یا اتمام؟ در حالی که می‌دانی به یکی از این دو مکلّفی.

و لذا در اینجا: برخی قائل به تخییر استمراری شده و می‌گویند اختیار با شماست بدین صورت که نماز ظهر را چهار رکعتی بخوانی و عصر را دو رکعتی و ...

و حال آنکه تخییر استمراری در ما نحن فیه که باب علم اجمالی و شبهه تحریمیّه است سر از مخالفت قطعیّه در می‌آورد و قبیح است چه دفعهً باشد چه تدریجا.

به عبارت دیگر: تخییر استمراری در دو جا بلااشکال است:

۱- در موارد شبهات بدویّه: زیرا در این‌گونه موارد، جاهل از اوّل علم تفصیلی به مطلب ندارد و نمی‌داند که کفن و دفن میّت واجب است یا حرام؟ شارع هم بطور تخییر استمراری به او اجازه داده است تا یک روز به وجوب عمل کند و روز دیگر به حرمت.

- و یا در خبرین متعارضین که شخص از اوّل علم به تکلیف ندارد شارع حکم به تخییر استمراری نموده لکن: در ما نحن فیه یعنی انائین مشتبهین مکلّف علم تفصیلی دارد به وجوب (مثلا خمر) و لکن نمی‌داند که این اناء خمر است یا آن یکی؟

حال شارع مقدّس نمی‌تواند: به کسی که به نوع و یا متعلّق تکلیف علم دارد و می‌داند که خمر است و

ص: ۴۱

حرام است، اجازه تخییر استمراری و یا ارتکاب تدریجی بدهد به این معنا که یک دفعه این یکی را بخور و دفعه بعد نیاز پیدا کردی آن یکی را.

چرا؟

زیرا تخییر استمراری در جایی صحیح است که از اوّل، تکلیف برای مکلّف معلوم نباشد و حال آنکه در ما نحن تکلیف معلوم است.

۲- در موارد علم اجمالی و شبهات وجوبیّه.

فی المثل شما به‌عنوان مسافر نمی‌دانی که نمازت را قصر باید بخوانی یا اتمام، در اینجا شارع می‌تواند به او بگوید یک روز قصر بخوان و یک روز تمام.

و یا فی المثل شما می‌دانی که نمازی بر شما واجب است و لکن نمی‌دانی که این نماز ظهر است و یا جمعه. در اینجا نیز شارع می‌تواند به او بگوید یک هفته ظهر بخوان و یک هفته جمعه چرا که در این‌گونه موارد شما رو به موافقت می‌روید و نه مخالفت و حال آنکه:

بحث ما در اینجا شبهه تحریمیّه است، و تکلیف مشخص بدین معنا که: می‌داند یکی از دو اناء خمر است، لکن نمی‌دانی این یکی اناء خمر است یا آن یکی اناء و لذا شارع نمی‌تواند به شما اجازه ارتکاب تدریجی بدهد. چرا؟

زیرا در چنین مواردی شما رو به موافقت نمی‌روی، بلکه رو به مخالفت می‌روی. چرا؟

زیرا اگر اوّلی خلّ باشد، دوّمی خمر است اگر بخوری ترک طبیعتی که مولی خواسته حاصل نمی‌شود.

به عبارت دیگر: خدا ترک طبیعت (یعنی خمر را) خواسته است و شما با خوردن آن خلاف این خواسته عمل می کنی.

و حال آنکه در واجبات ایجاد طبیعت را خواسته است، و ایجاد طبیعت با ایجاد فرد واحد از آن‌هم محقّق می‌شود.

پس در ارتکاب به مشتبهین در شبهه وجوبیّه، موافقت با طبیعت وجود دارد.

ص: ۴۲

متن: فإن قلت: إنّ المخالفـة القطعيّـة للعلم الإجمالی فوق حـدّ الإحصاء فی الشـرعيّات، كما فی الشـبهة الغير المحصورة، و كما لو قال القائل فی مقام الإقرار: «هـذا لزيـد بل لعمرو»، فإنّ الحاكم يأخـذ المال لزيـد و قيمته لعمرو، مع أنّ أحدهما أخذ للمال بالباطل، و كذا يجوز للثالث أن يأخذ المال من يد زيد و قيمته من يد عمرو، مع علمه بأن أحد الأخذين تصرّف فی مال الغير بغير إذنه. و لو قال: «هـذا لزيد بل لعمرو بل لخالد»، حيث إنّه يغرم لكلّ من عمرو و خالد تمام القيمة، مع أنّ حكم الحاكم باشـتغال ذمّته بقيمتين مخالف للواقع قطعا.

و أیّ فرق بين قـوله عليه السّـلام: «إقرار العقلاء على أنفسـهم جـائز»، و بين أدلّـة حـلّ مـا لم يعرف كونه حرامـا، حـتّى أنّ الأوّل يعمّ الإقرارين المعلوم مخالفة أحدهما للواقع، و الثانی لا يعمّ الشيئين المعلوم حرمة أحدهما؟

و كذلك لو تداعيا عينا فی موضع يحكم بتنصيفها بينهما، مع العلم بأنّها ليست إلّا لأحدهما.

و ذكروا- أيضا- فی باب الصـلح: أنّه لو كان لأحـد المودعين درهم و للآخر درهمان، فتلف عنـد الودعی أحـد الـدراهم، فإنه يقسـم أحد الدرهمين الباقيين بين المالكين، مع العلم الإجمالی بأن دفع أحد النصفين دفع للمال إلى غير صاحبه.

و كـذا لو اختلف المتبايعـان فی المبيع أو الثمن و حكم بالتحـالف و انفسـاخ البيع، فـإنّه يلزم مخالفـة العلم الإجمالی بل التفصـيلی فی بعض الفروض، كما لا يخفى.

ترجمه: اشـكال: توهم وجود مخالفت قطعيّه در شرعيّات به دليل علم اجمالی اگر گفته شود: مخالفت قطعيّه با علم اجمالی در احكام شرعيّه بيش از حـدّ احصـاء و شـمارش است كمـا اينكه در شـبهه غير محصوره (شـارع اجـازه داده است كه مكلّف همه و يا اكثر را مرتكب شود) و همان‌طور كه اگر قائلی در مقام اقرار بگويـد اين (عين) از آن زيـد است (بعـد بگويد) بلكه از آن عمرو است (كه) در نتيجه حاكم، (آن) مال را برای زيد اخذ می‌كند و قيمتش را برای عمرو با اينكه اخذ يكی از اين دو به باطل است.

و همچنين جـايز است برای شـخص ثـالثی كه بخرد آن مال را از دست زيـد و قيمتش را از دست عمرو با اينكه می‌دانـد يكی از دو اخذ تصرف در مال ديگری است بدون اجازه او عينا، (مثل شرب انائين مشتبهين).

و اگر بگويد اين (عين) از آن زيد است بلكه از آن عمرو است و سپس بگويد بلكه از آن خالد است آنجا

ص: ۴۳

که به هریک از عمرو و خالد نیز تمام قیمت را پرداخت می‌کند (و عین را به زید می‌دهد) و حال آنکه حکم حاکم به اشتغال ذمه او به هر دو قیمت قطعا مخالف با واقع است و لو بالاجمال (یعنی هم اخذش مشکل دارد هم حکمش).

پس چه فرقی است میان این قول امام علیه السّلام که می‌فرماید: اقرار العقلاء علی أنفسهم جائز و میان ادلّه حلّ (مثل کل شیء لک حلال) مادامی که نشناخته است که آن عین حرام است تا آنجائی که قاعده اقرار شامل مشتبهین که مخالفت یکی‌شان با واقع معلوم است، شد ولی قاعده حلّ شامل مشتبهینی که حرمت یکی‌شان معلوم است نشد؟

و این‌چنین است که اگر دو نفر ادّعا کنند عینی را در موضعی (مثلا خانه‌ای را)، حکم می‌شود به تصنیف آن میان دو مدّعی (آنهم) با فرض وجود علم اجمالی به اینکه این عین (یا خانه) نیست، مگر مال یکی از این دو نفر (و نه مال هر دو).

و ذکر کرده‌اند در باب صلح به اینکه اگر برای یکی از دو ودیعه‌گذار (نزد ودعی) یک درهم بود و برای دیگری دو درهم و پس (از سپردن ودیعه) یکی از این سه درهم تلف شود، یکی از دو درهم باقیمانده (توسط حاکم) تقسیم می‌شود میان دو ودیعه‌گذار، با وجود علم اجمالی به اینکه پرداخت یکی از دو نصف، پرداخت مال است به غیر صاحبش.

و همچنین اگر متبایعان در مبیع و یا ثمن اختلاف کنند، حکم می‌شود به قسم خوردن دو طرف و برهم خوردن معامله، سپس ملک به مالکش برگشت داده می‌شود.

پس در برخی از این مثال‌ها (که ذکر شد) مخالفت با علم اجمالی و بلکه علم تفصیلی لازم می‌آید چنانکه آشکار است.

ص: ۴۴

متن: قلت: اما الشبهة الغیر المحصورة فسیجیء وجه جواز المخالفة فیها. و أمّا الحاکم فوظیفته أخذ ما یستحقّه المحکوم له علی المحکوم علیه بالأسباب الظاهریّة، کالإقرار و الحلف و البیّنة و غیرها، فهو قائم مقام المستحق فی أخذ حقه، و لا عبرة بعلمه الإجمالی. نظیر ذلک: ما إذا أذن المفتی لکلّ واحد من واجدی المنیّ فی الثوب المشترک فی دخول المسجد، فإنّه إنّما یأذن کلاـ منهما بملاحظة تکلیفه فی نفسه، فلا یقال: إنّه یلزم من ذلک إذن الجنب فی دخول المسجد و هو حرام.

و أمّا غیر الحاکم ممّن اتفق له أخذ المالین من الشخصین المقر لهما فی مسألة الإقرار، فلا نسلم جواز أخذه لهما، بل و لا لشیء منهما، إلّا إذا قلنا بأن ما یأخذه کلّ منهما یعامل معه معاملة الملک الواقعی، نظیر ما یملکه ظاهرا بتقلید أو اجتهاد مخالف لمذهب من یرید ترتیب الأثر، بناء علی أنّ العبرة فی ترتیب آثار الموضوعات الثابتة فی الشریعة- کالملکیّة و الزوجیّة و غیرهما- بصحّتها عند المتلبّس بها- کالمالک و الزّوجین- ما لم یعلم تفصیلا من یرید ترتیب الأثر خلاف ذلک، و لذا قیل بجواز الاقتداء فی الظهرین بواجدی المنی بل فی صلاة واحدة، بناء علی أنّ المناط فی صحّة الاقتداء الصحّة عند المصلّی ما لم یعلم تفصیلا فساده.

ترجمه: پاسخ از اشکال و توهّم مذکور می‌گویم: اما وجه جواز مخالفت، در شبهه غیر محصوره به زودی خواهد آمد.

و امّا حاکم (که در مثال‌های مذکور حکم می‌کند) وظیفه‌اش (به‌عنوان نایب)، اخذ آن مالی است که محکوم له نسبت به محکوم علیه با اسباب ظاهریّه، مثل اقرار و قسم و بیّنه و غیر آن مستحقّ آن شده است. پس او (حاکم) قائم مقام آن فرد مستحقّ است در اخذ حقّش، و حال آنکه برای علم اجمالیش، اعتباری نیست.

و مشابه این مطلب (که حاکم، مالین را می‌گیرد و هریک را به مالکش می‌دهد) آنجائی است که مفتی اذن بدهد به هریک از دو واجدی المنی در لباس مشترک به ورود در مسجد، پس او اجازه می‌دهد به هریک از آن دو، به لحاظ تکلیف او (هریک از آن دو نفر) فی حدّ نفسه هست. پس گفته نمی‌شود که او به خاطر این فتوا ملتزم به اجازه جنب در ورود به مسجد شده و این حرام است.

و امّا غیر حاکم (یعنی آن شخص ثالث) که اخذ (و خرید) این دو مال (عین و ثمن) از دو شخصی که در

ص: ۴۵

مسأله اقرار (هریک) مقرّ به این دو مال‌انـد (برای او) اتفاق افتاده، ما اخذ این دو مال و بلکه یکی از این دو مال را به واسطه او جایز نمی‌دانیم، جز اینکه بگوئیم:

آنچه را که او اخـذ می‌کنـد، از هریـک از این عین و قیمت، معـامله می‌کنـد بـا بـایع، معـامله ملک واقعی را (یعنی هریک از این دو همدیگر را مالک واقعی بداند، چرا که یک بار روی آن حکم ظاهری اجراء شده و علم اجمالی قبلی هم از کار افتاده است).

مثل آن (مالی که) او ظاهرا به سبب تقلیـد (اگر مقلد باشد) یا به سبب اجتهاد (اگر مجتهد باشد و بالعقد الفارسـی) مالک آن شده است (که این مـذهب و روش) مخالف است با مذهب و روش کسـی که می‌خواهد این مال را (بالعقد العربی) معامله کند (البته) بنا بر اینکه:

معیـار و ملاـک در ترتیب آثار ثابت‌شـده بر موضوعات در شـریعت، مثل ملکیت (که جواز خریـدوفروش، هبه، صـلح، وقف و ... از آثـار آن است) و زوجیت (که آثـارش وجوب نفقه بر شوهر و حرمت تمکین برای غیر و .... می‌باشـد) و غیر اینهـا، به صـحیح بودن این موضوعات است نزد آن کسـی که متلبّس به این موضوعات است مثل مالک و زوجین، مادامی‌که من یریـد ترتیب الاثر، خلاف آن را تفصیلا نداند.

یعنی (ملکیت بایـد در نظر مالک صـحیح باشد و وقتی چنین بود دیگری هم باید آثار ملکیت را بر او مترتّب کند و یا وقتی زوجیّت در نظر زوجین صـحیح است، دیگری هم بایـد آثار زوجیت را بر آنها مترتب کنـد و لذا نمی‌تواند بگوید چون با عقد فارسـی با این زن ازدواج کرده و ما چنین عقدی را قبول نداریم عقدشان باطل است و جایز است که من با این زن ازدواج کنم.

و لذا گفته شده:

اقتدا در نماز ظهر و عصر به واجدی المنی در ثوب مشترک جایز است بلکه در یک نماز (یک نماز پشت سر یکی‌شان و نماز دیگر را پشت سـر آن دیگری). بنـا بر اینکه ملاـک در صـحّت این اقتـداء، صـحّت (آن) نزد مصـلی است مـادامی‌که تفصـیلا فسـاد آن را نمی‌داند.

ص: ۴۶

تشریح المسائل

حاصل مطلب در (ان المخالفهٔ القطعیّهٔ للعلم الاجمالیّ فوق حدّ الاحصاء ...) چیست؟

بیان آخرین اشکال است از جانب مستشکل مبنی بر اینکه:

جناب شیخ ما هر دلیلی آوردیم شما رد کردید و گفتید مخالفت قطعیه با موارد علم اجمالی حرام است لکن ما با مراجعه به ابواب فقه به‌ویژه در باب معاملات، به نمونه‌های فراوانی برمی‌خوریم که در این موارد، فقها مخالفت قطعیه با علم اجمالی و حتی گاهی با علم تفصیلی را جایز دانسته‌اند.

اولین موردی را که مستشکل جهت اثبات مدّعای خود آورده چیست؟

این است که به عقیده مشهور، ارتکاب همه اطراف شبهه در شبهات غیر محصوره جایز است و حال آنکه این ارتکاب نیز مستلزم مخالفت عملیه با علم اجمالی است.

جناب شیخ چه پاسخی به مورد مذکور می‌دهد؟

می‌فرماید: اگرچه جواز این مخالفت در شبهات غیر محصوره دارای علّت و فلسفه‌ای است که در ما نحن فیه این علت وجود ندارد و قیاس شما در اینجا مع الفارق است لکن چنانکه در آینده خواهد آمد، مخالفت قطعیه در همین شبهات غیر محصوره حرام است.

دوّمین مورد و مثال مورد نظر مستشکل چیست؟

این است که اگر شخصی در محکمه اقرار کند این دوچرخه از آن زید است، بلکه از آن عمر است وظیفه حاکم در اینجا عند المشهور این است که حکم کند به اینکه آقای مقرّ دوچرخه را به زید و قیمت آن را به عمر بدهد.

و لذا به مأمورین دستور می‌دهد و آنها دوچرخه و قیمت آن را از مقرّ گرفته و به ترتیب به زید و عمر می‌دهند و آن دو نیز می‌گیرند.

این حکم در حالی است که قاضی می‌داند که یکی از این دو اقرار خطا بوده است و در عین حال حکم او مخالف با علم اجمالی اوست.

گیرندگان و مأمورین هم می‌دانند که یکی از این دو اخذ بی‌جاست و دو گیرنده عین و قیمت هم می‌دانند که یکی از آنها ذی‌حق نیست. این را چه پاسخ می‌دهید؟

در همین مثال اگر شخص مقرّ اقرار کند به اینکه این دوچرخه از آن زید است، بلکه از آن عمر است و سپس بگوید البته از آن بکر است.

وظیفه حاکم این است که دوچرخه را به زید و یک قیمت به عمر و یک قیمت به بکر می‌دهد. در این فرض نیز مسئله همان است که در فرض قبلی گذشت با این تفاوت که حکم، حکم به اشتغال ذمّه مقرّ به

ص: ۴۷

پرداخت دو قیمت است و هر دو قیمت هم مخالف واقع است، چرا؟

زیرا اگر اشتغال ذمّه‌ای هم به عهده مقرّ باشد یک قیمت است و نه بیشتر.

حال اگر بپرسید که حکم حاکم در این موارد بر چه اساسی است به شما می‌گوئیم که بر اساس عمومات اقرار العقلاء علی انفسهم جایز می‌باشد.

و لذا از جناب شیخ می‌پرسیم که چه اشکال دارد که در ما نحن فیه هم به خاطر شمول عمومات کلّ شیء حلال ... حکم کنیم به جواز ارتکاب هر دو طرف مشتبه.

به عبارت دیگر چه اشکال دارد که همان‌طور که در باب اقرار، به عموم اخذ نموده و به علم اجمالی اعتناء نکردیم، همین‌طور هم در ما نحن فیه یعنی انائین مشتبهین هم به عموم اخبار حلیت اخذ کرده و به علم اجمالی اعتناء نکنیم؟

پاسخ جناب شیخ به موارد فوق چیست؟

این است که وقتی هر دو و یا هر سه مقرّ از قاضی می‌خواهند که به کارشان رسیدگی کند قاضی باید:

۱- برای هر مکلّفی مستقلا و به ملاحظه اسباب و قواعد ظاهریّه‌ای که شریعت پیش پای او گذاشته است مثل سوگند، بیّنه، اقرار و ... حکم نماید و به علم اجمالی خودش اعتناء نکند، چرا که فاقد اعتبار است.

۲- آن دو و یا سه نفر هم که مدّعی بوده و دوچرخه و یا قیمت را می‌گیرند هریک وظیفه دارد به حساب خودش برسد و کاری به گرفتن آن دیگری نداشته باشد تا علم اجمالی پیش بیاید.

مثل اینکه مجتهدی فتوا می‌دهد به جواز دخول هریک از دو یا بنده منّی با جامه مشترک در مسجد، چرا که هریک از این دو به حساب خودش می‌رسد که شک در جنابت دارد و در نتیجه اصل برائت و یا اصل عدم جنابت جاری می‌کند.

حاصل اینکه هرکجا در علم اجمالی پای دو کس در میان آید، فاقد ارزش است.

مراد از (و کذا یجوز للثالث ان یأخذ المال من ید زید و قیمته من ...) چیست؟

شکل دیگری از مسئله در مثال دوم مستشکل است مبنی بر اینکه بعد از آنکه دو مقرّ له، مقرّ به را گرفتند، شخص ثالثی طبق فتوای مشهور می‌تواند عین را از اوّلی بخرد و قیمت را بابت طلب و یا مطلب دیگری از دوّمی بگیرد، با اینکه علم اجمالی دارد به اینکه یکی از این دو اخذ، تصرف در ملک غیر است بدون اجازه آن غیر. مع‌ذلک مخالفت قطعیّه با این علم اجمالی تجویز شده است.

پاسخ جناب شیخ به مورد مذکور چیست؟

این است که:

اولا: ما این اخذ فرد ثالث را جایز نمی‌دانیم چرا که سر از مخالفت قطعیه با علم تفصیلی درمی‌آورد.

ص: ۴۸

ثانیا: برفرض جواز هم می‌گوئیم که این حکم حاکم بر این اساس است که حکم ظاهری در حق هرکسی نافذ و به منزله حکم واقعی است در حق دیگران یعنی همان‌طور که اگر یقین داشتیم که فلان دوچرخه از آن زید است از او می‌خریدیم اکنون هم که در ظاهر با اقرار، بیّنه و یا ید و ... ثابت می‌شود که آن دوچرخه از آن زید است می‌توانیم آن را به منزله واقع دیده و معامله را نیز واقعی بدانیم تا زمانی که علم تفصیلی به خلاف آن پیش نیاید.

مثل جواز اقتدای فرد ثالث به واجدی المنی در ثوب مشترک.

عبارهٔ اخرای این پاسخ شیخ را واضح‌تر بیان کنید؟

۱- ممکن است شیخ بفرماید: این شخص ثالث نمی‌تواند هم عین و هم قیمت را بخرد و تنها می‌تواند یکی را بخرد یا اوّلی را و یا دومی چون با یکی که علم اجمالی برایش حاصل نمی‌شود.

۲- و ممکن است بفرماید که بله، این شخص می‌تواند مخالفت عملیه با علم اجمالی داشته باشد و هر دو را بخرد و لکن باز هم با ما نحن فیه که انائین مشتبهین است فرق دارد.

حال باید دید که این فرق چیست؟

این است که در انائین مشتبهین گفته‌اند که ارتکاب هر دو مشتبه در صورتی جایز نیست که حکم ظاهری روی آن دو اجرا نشده باشد، امّا بعد از آنی که یک بار حکم ظاهری روی این موضوع اجرا شد، این حکم ظاهری جای حکم واقعی را می‌گیرد.

فی المثل شخصی دارای دو ظرف است و اجمالاـ نمی‌داند که یکی خلّ یکی خمر است، تاکنون هم حکم ظاهری روی آن اجرا نشده است.

حال برای اولین بار است که می‌خواهد، حکم ظاهری و یا حرمت ظاهریه روی آن اجرا کند، این حکم ظاهریه چه حکمی است؟

باید بدانیم که این حکم ظاهریه، حکم به احتیاط است یعنی احتیاط کرده و از هر دو ظرف پرهیز کن، چه علم تو اجمالی باشد و چه تفصیلی.

و امّا مثال اقرار:

در مثال اقرار پس از حکم حاکم مقرّ اوّل عین را گرفت و مقرّ دوّم قیمت را.

آیا در اینجا یک حکم ظاهری روی آن اجرا شد یا نشد؟

خواهید گفت: بله، می‌پرسیم این حکم ظاهری در اینجا چه بود؟ خواهید گفت: این بود که هریک بر حقّ خودشان اصالهٔ الطهارهٔ جاری کردند به عبارت دیگر: این‌ها دو نفر بودند و این دو نفر بودنشان خود عذر است و باعث می‌شود که هرکس در حق خودش اصالهٔ الطهارهٔ جاری کند.

ص: ۴۹

در این صورت است که شخص ثالث می‌تواند و جایز است که بگوید:

اگرچه اجمالاـ می‌دانم یکی از این دو مال مشکل دارد ولی چون هریک از این دو نفر در حقّ خودش یک اصالهٔ الطهارهٔ جاری کرده، می‌توانم مالش را بخرم.

یعنی پس از آنکه روی علم اجمالی یک حکم ظاهری اجرا شده این حکم ظاهری برای دیگران به منزله حکم واقعی است بدین معنا که آن یکی حلال و یا طاهر است واقعا، این یکی هم حلال و طاهر است واقعا و لذا می‌تواند هریک را خریداری و در واجدی المنیّ به هریک اقتدا کند.

نتیجه این تحلیل چیست؟

این است که باز هم متوجّه می‌شوید که مسأله شخص ثالث با ما نحن فیه که امرین مشتبهین است، فرق دارد.

چرا؟

زیرا در ما نحن فیه این حکم ظاهری اجراء نشده است و اوّلین باری است که می‌خواهیم حکم ظاهری را روی آن اجراء کنیم و آن حکم به احتیاط است. در حالی که در مسئله اقرار یک بار حکم حلیّت جاری شده، بعد از آن شخص ثالث جهت اخذ وارد می‌شود.

مثال دیگری که مشابه مسأله اقرار باشد ارائه کنید؟

فی المثل:

دو نفرند که یکی‌شان عقد بالفارسیّه را باطل می‌داند و دیگر عقد بالفارسیّه را صحیح می‌داند حال شخص ثالثی پیدا می‌شود و اعلام می‌کند که می‌خواهم ماشینم را بفروشم لکن با عقد فارسی.

در اینجا، آن کسی که عقد بالفارسیّه را صحیح می‌داند، می‌تواند با او معامله کند ولی آنکه عقد بالفارسیّه را صحیح نمی‌داند، نمی‌تواند با او معامله کند.

لکن همین فرد پس از معامله آن دو نفر و مالکیت قائل به عقد بالفارسیّه می‌تواند به او رجوع کرده و با عقد عربی معامله کرده و ماشین را از او بخرد.

یعنی نمی‌تواند بگوید، چون تو با عقد فارسی خریده‌ای و عقد فارسی از نظر من باطل است، پس معامله با تو روی این ماشین باطل است.

به عبارت دیگر:

او عقد بالفارسیّهٔ را جایز می‌دانست و معامله کرد و مالک شد و مالکیتش درست است شما هم که عقد بالعربیه را جایز می‌داند بیا و با ایشان با همین عقد معامله کن و مالک شود. پس در تمام این موارد، اجرای حکم ظاهری روی یک موضوع، به منزله حکم واقعی است برای دیگران.

ص: ۵۰

مراد از (و کذلک لو تداعیا عینا فی موضع، یحکم بتنصیفها ...) چیست؟

مورد و مثال دیگری است از جانب مستشکل مبنی بر اینکه:

اگر دو نفر بر سر عینی، مثلا منزلی اختلاف کنند و هریک مدّعی مالکیت کلّ منزل باشند، لکن هیچ‌یک ذو الید نباشند و هر دو خارج از منزل و در جای دیگری زندگی می‌کنند، در حالی که هر دو به اقامه بیّنه می‌پردازند.

حال در این فرض، حاکم حکم می‌کند به اینکه این منزل باید نصف شود و هر نصف به یکی از این دو مدّعی داده شود.

این در حالی است که حاکم یقین دارد که کلّ این منزل از آن یکی از این دو نفر است.

- با این وجود به علم اجمالی خود اعتناء نمی‌کند.

به عبارت دیگر به مخالفت عملیّه با علم اجمالی خود دست می‌زند، جناب شیخ چه پاسخ می‌دهید؟

مراد از (و ذکروا (ایضا) فی باب الصلح: انّه لو کان لاحد ...) چیست؟

مورد و مثال دیگری است از جانب مستشکل مبنی بر اینکه:

فقهاء در باب صلح فرموده‌اند که اگر شما که دارای یک درهم و دوستان دارای دو درهم، نزد شخص امینی رفته و این دراهم را پیش او به امانت بسپارید پس از مدتی بدون اینکه آن فرد امین کوتاهی در امانت‌داریش بکند، یکی از این سه درهم تلف شود و شما و دوستان به حاکم مراجعه کنید، حاکم حکم یکی از دو درهم باقیمانده به صاحب دو درهم داده شود و یک درهم دیگر را میان آن دو تقسیم می‌کند و به هریک نصف درهم می‌دهد.

این حاکم در اینجا می‌داند که این یک درهم یا از آن صاحب یک درهم است و یا از آن صاحب دو درهم، معذلک با این علم اجمالی خودش مخالفت کرده و این تقسیم را انجام می‌دهد.

پاسخ شیخ به موارد مذکور چیست؟

این است که حکم به تنصیف:

۱- یا یک حکم تعبّدی بوده و از باب صلح قهری است که منصوص است.

- و هر حکم تعبدی در باب مربوط به خودش کاربرد دارد و قابل سرایت به ابواب دیگر.

۲- و یا بر مبنای ایجاد شرکت است، بدین معنا که به مجرّد اختلاط درهم‌ها میان دو مالک، شرکت به وجود می‌آید و طبق قانون شرکت است که این تقسیم صورت می‌پذیرد.

مراد از (و کذا لو اختلف المتبایعان فی المبیع او الثمن و حکم ...) چیست؟

مورد و مثال دیگری است در اثبات جواز مخالفت قطعیه با علم اجمالی مبنی بر اینکه:

ص: ۵۱

۱- اگر متبایعین در تعیین مبیع باهم اختلاف کنند به اینکه بایع بگوید:

من این صندلی را به ده‌هزار تومان فروخته‌ام و خریدار بگوید که خیر، من این موتور را به یک‌صد هزار تومان از تو خریده‌ام، حاکم برای رفع نزاع و بر اساس قانون باب تداعی حکم به تحالف می‌کند که پس از سوگند معامله فسخ می‌شود.

و لذا مبیع به ملک مالک و ثمن به ملک مشتری برمی‌گردد و این در حالی است که حاکم:

هم علم اجمالی دارد به اینکه یا صندلی از ملک بایع خارج شده و یا موتور.

هم علم تفصیلی دارد که یک‌صد هزار تومان از ملک مشتری خارج شده است.

و لذا در این مورد هم با علم اجمالی مخالفت کرده، هم با علم تفصیلی.

۲- و اگر بر سر تعیین ثمن هم اختلاف کنند، بیان بالا دوباره تکرار می‌شود.

جناب شیخ چه پاسخی به مورد و مثال مذکور می‌دهد؟

می‌فرماید: مسئله ردّ ثمن یا مثمن، نوعی تقاص است و تقاصّ در مواردی از جانب شریعت تجویز شده است بدین معنا که: گویا فروشنده می‌گوید حال که پولم را نمی‌دهی، من هم عین تو را (که از من خریده‌ای) در تقاصّ از عمل تو پیش خودم نگه می‌دارم.

حاصل و نتیجه گفتار مستشکل در موارد مذکور چیست؟

این است که می‌گوید: جناب شیخ شما که می‌فرمائید: مخالفت قطعیه با علم اجمالی حرام است مطلقا، موارد مذکور را چگونه پاسخ داده و یا توجیه می‌کنید؟

شیخ چه پاسخی به این نتیجه می‌دهد؟

با پاسخ‌هایی که به موارد مزبور داد فرمود که قیاس ما نحن فیه به این موارد و مثال‌ها، قیاسی مع الفارق است.

موارد و مثالها و مباحث مربوط به آن سابقا در بحث فروعات علم اجمالی در کتاب القطع آمد، چرا در اینجا تکرار شد؟

بله، در آنجا راجع به علم تفصیلی به دست آمده از علم اجمالی بحث می‌شد که آیا مثل سایر علم‌های تفصیلی است و یا اینکه مخالفت با آن جایز است؟

و لکن در اینجا راجع به مخالفت قطعیه با علم اجمالی بحث می‌شود و این دو بحث باهم متفاوت بوده و تکرار محسوب نمی‌شود.

ص: ۵۲

متن: و أمّا مسألة الصلح، فالحكم فيها تعبّدي، و كأنّه صلح قهري بين المالكين، أو يحمل على حصول الشركة بالاختلاط، و قد ذكر بعض الأصحاب أنّ مقتضى القاعدة الرجوع إلى القرعة.

و بالجملة: فلا بدّ من التوجيه في جميع ما توهّم جواز المخالفة القطعيّة الراجعة إلى طرح دليل شرعيّ، لأنّها كما عرفت ممّا يمنع عنها العقل و النقل، خصوصا إذا قصد من ارتكاب المشتبهين التوصّل إلى الحرام. هذا ممّا لا تأمّل فيه، و من يظهر منه جواز الارتكاب فالظاهر أنّه قصد غير هذه الصورة.

و منه يظهر: أنّ إلزام القائل بالجواز: بأنّ تجويز ذلك يفضي إلى إمكان التوصّل إلى فعل جميع المحرّمات على وجه مباح- بأن يجمع بين الحلال و الحرام المعلومين تفصيلا كالخمر و الخلّ على وجه يوجب الاشتباه فيرتكبهما-، محلّ نظر، خصوصا على ما مثّل به من الجمع بين الأجنبيّة و الزّوجة.

ترجمه: و امّا مسأله صلح:

حكم در آنجا (به نصف كردن يكى از دو درهم باقيمانده) تعبدى است، تو گويى صلحى قهرى ميان دو مالك است (بدين معنا كه گويا شارع حق دارد جهت رفع نزاع، اين يك درهم را وجه المصالحه قرار دهد) و يا حمل مى‌شود بر ايجاد شركت به سبب اختلاط.

در هرجا كه توهّم جواز مخالفت قطعيّه‌اى مى‌رود كه ردّكننده دليل شرعيّه (مثلا اجتنب عن الخمر و ...) است، چاره‌اى جز توجيه نيست.

زيرا مخالفت قطعيه، چنانكه (از تحقيق در مباحث) متوجّه شدى از جمله امورى است كه عقل و نقل از آن ممانعت مى‌كند، به‌ويژه اگر از ارتكاب مشتبهين، قصد دستيابى به حرام را داشته باشد (و بخواهد هر دو مشتبه را مرتكب شود) و اين از آن مسائلى است كه هيچ تأمّل و تفكرى در آن لازم نيست.

و (منظور) كسى كه از عبارات او جواز ارتكاب مشتبهين آشكار مى‌شود، ظاهرا اين است كه او غير اين صورت را قصد و اراده كرده است و از اين مطالبى كه ذكر شد، روشن مى‌شود كه ملزم كردن قائل به جواز، به اينكه جايز دانستن اين ارتكاب، باز كردن درى است براى امكان دستيابى به انجام تمام محرّمات كه موجب اشتباه شده پس (از آن) مرتكب هر دو شود، محل نظر (و تأمّل) است به‌ويژه نسبت به آن چيزى كه (جناب معترض) از جمع ميان اجنبيّه و زوجه مثال زد.

ص: ۵۳

تشریح المسائل

مقدمهٔ بفرمایید اگر در میان ظواهر آیات و روایات و فتاوای مشهور چیزی برخلاف حکم عقل قطعی که همراه با دلائل مسلّم شرعی مطلبی را تثبیت می‌کند پیدا شود، چه باید کرد؟

این ظواهر را توجیه و از آنها رفع ید می‌کنیم.

مراد از (و بالجملهٔ: فلا بدّ من التوجیه فی جمیع ما توهّم ...) چیست؟

آگـاهی دادن متشرّعین است به نکته قابـل توجهی مبنی بر اینکه وقتی عقـل و شـرع حکم به حرمت مخـالفت قطعیّه بـا علم اجمالی نموده و چنین مخالفتی را تجویز ننمودند، چنانچه در ظواهر شـرع و فتاوای مشهور مطالبی یافت شود که حاوی چنین مخالفتی باشد، بایـد به توجیه آن پرداخت چنـانکه مـا در اینجا نمونه‌های مـذکور از جانب مستشـکل توجیه کرده و پاسـخ گفتیم، به‌ویژه اگر قصـد مکلّف از ارتکاب هر دو طرف شبهه توصّل به حرام باشد.

پس مراد از (و منه یظهر: ان الزام القائل بالجواز ...) چیست؟

این است که خود صاحب فصول که قائل به جواز مخالفت قطعیّه با علم اجمالی است می‌گوید:

قول به جواز مخالفت قطعیّه با موارد علم اجمالی مستلزم تالی فاسدی است که قائل به جواز خود بدان ملتزم نمی‌شود و آن این است که: این قول منجر به این می‌شود که مـا قبول کنیم که توصل به تمام محرّمات، بر وجه مباح جایز باشـد و شـخص از روی حیله میان حلال و حرام معلوم بالتفصیل به‌گونه‌ای جمع کند که امر بر خودش هم مشتبه شده و نهایتا مرتکب شود.

فی المثل شـما می‌دانی که فلان زن زوجه شـماست و فلان زن اجنبیّه است حال هر دو را با مشاطه‌گری ماهرانه چنان گریم کنید که تشخیص این دو زن برای خود شما هم مشکل شده و امر به شما مشتبه گردد.

سپس بگوئید من که نمی‌دانم کدام اجنبیّه و نامحرم است، پس علی الظاهر به هریک که برسم می‌توانم با او مجامعت کنم.

اما احدی قائل به جواز در این فرض نمی‌باشد، در نتیجه قول به جواز در این صورت مردود است.

نظر جناب شیخ نسبت به فرض مذکور و مثال مربوط به آن چیست؟

می‌فرمایـد: مـا بـالجمله گفتیم که چنین فرضـی بالاجماع جایز نمی‌باشـد و قائل به جواز هم فرضـی را می‌گویـد که مکلّف به قصـد رسیدن به حرام، مشتبهین را مرتکب نشود و الا چنین قصدی جایز نیست.

حال تصویری که شما مطرح کردید ۱- مربوط به فرض مذکور است که قصد سوئی در کار است و لذا نمی‌توانید به قائلین به جواز اعتراض کنید.

ص: ۵۴

۲- از طرفی مثالی که از اجنبیّه و حلیله آوردید ناتمام است، چرا که در این مورد نیز اصل موضوعی عدم زوجیّت نسبت به هریک جاری می‌شود.

و لذا با وجود اصل موضوعی دیگر جائی برای اصل حکمی اصالهٔ الحل باقی نمی‌ماند و حال آنکه بحث ما در مواردی است که یک چنین اصل موضوعی در کار نباشد.

نظر شما پیرامون مطلب اخیر چیست؟

این است که فرض خود قائلین به جواز نیز محل اشکال است، چرا؟

زیرا با وجود علم اجمالی به اینکه قطعا یکی از آن دو زن زوجه است، جای اصل موضوعی نیست، چرا.

زیرا جریان اصل در هر دو طرف با علم اجمالی ناسازگار است و جریان در یک طرف هم ترجیح بلا مرجّح است.

و لذا در اینجا نیز اصل موضوعی جریان ندارد و نوبت به اصل حکمی می‌رسد.

توضیح اینکه:

۱- گاهی از اجراء اصلین در اطراف علم اجمالی مخالفت قطعیّه عملیه پیش می‌آید مثل مثال مذکور از صاحب فصول که جناب شیخ هم فرمود در چنین مواردی اجراء اصول جایز نیست و بیان شیخ کاملا صحیح است.

۲- امّا گاهی از اجراء اصلین مخالفت عملیّه‌ای لازم نمی‌آید، بلکه صرفا مخالفت التزامیه ثابت می‌گردد فی المثل: شما دو ظرف آب داری و یقین داری که هر دو نجس بودند و لکن حالا- اجمالا- می‌دانی که یکی از آن دو پاک شده است ولی معینا نمی‌دانی کدام ظرف است.

در اینجا هم در این ظرف به خصوصه، استصحاب نجاست جاری می‌شود و هم در آن دیگری و هیچ‌گونه مخالفت قطعیّه عملیّه‌ای پیش نمی‌آید.

پس اجراء اصلین در این‌گونه موارد مانعی ندارد.

ص: ۵۵

متن: هـذا کلّه فیمـا إذا کـان الحرام المشـتبه عنوانـا واحـدا مردّدا بین أمرین، و أمّـا إذا کـان مردّدا بین عنوانین، کمـا مثّلنا سابقا بالعلم الإجمالی بأن أحد المائعین خمر أو الآخر مغصوب، فالظاهر أن حکمه کذلک، إذ لا فرق فی عدم جواز المخالفهٔ للدّلیل الشـرعی بین کون ذلک الـدلیل معلوما بالتفصـیل و کونه معلوما بالإجمال، فإنّ من ارتکب الإناءین فی المثال یعلم بأنّه خالف دلیل حرمهٔ الخمر أو دلیـل حرمـهٔ المغصوب، و لـذا لو کـان إنـاء واحـد مردّدا بین الخمر و المغصوب لم یجز ارتکـابه، مع أنّه لاـ یلزم منه إلّـا مخالفـهٔ أحد الدلیلین لا بعینه، و لیس ذلک إلّا من جههٔ أنّ مخالفهٔ الدّلیل الشرعی محرّم عقلا و شرعا، سواء تعیّن للمکلّف أو تردّد بین دلیلین.

و یظهر من صاحب الحدائق: التفصـیل فی باب الشـبههٔ المحصورهٔ بین کون المردّد بین المشتبهین فردا من عنوان فیجب الاجتناب عنه، و بین کونه مردّدا بین عنوانین فلا یجب.

فـإن أراد عـدم وجوب الاجتنـاب عن شـیء منهمـا فی الثـانی و جواز ارتکابهمـا معـا، فظهر ضـعفه بما ذکرنا، و إن أراد عـدم وجوب الاحتیاط فیه، فسیجیء ما فیه.

ترجمه:

عدم تفاوت میان عنوان واحد و عنوان مردّد

تمام این مطالب در جایی است که حرام مشتبه، عنوان واحدی باشد مردّد میان دو امر (مثل خمر مردّد میان انائین) و اما اگر آن حرام واحـد مردّد میـان دو عنوان باشـد، چنانکه پیشتر مثال زدیم به علم اجمالی به اینکه این یکی از این دو مایع خمر است یا آن دیگری غصبی؟

پس ظاهر این است که حکمش چنین است (که تفاوتی میان عنوان واحـد با عنوان مردّد نمی‌باشد، چرا که هر دو علم اجمالی اسـت و علم اجمالی هم منجّز تکلیف است).

زیرا در عـدم جواز مخـالفت دلیـل شـرعی فرقی نیست، بین اینکه آن دلیل معلوم تفصـیلی باشـد (مثل اجتنب عن الخمر) و بین اینکه معلوم بالاجمال باشد (مثل خمر او الغصب).

پس کسی که در این مثال مرتکب انائین شود می‌داند که با دلیل حرمت خمر و یا دلیل حرمت غصب مخالفت کرده است.

و لـذا (عمـده‌ترین شاهـد بر اینکه) تفاوتی نیست میان عنوان واحـد با عنوان مردّد این است که اگر یک ظرف مردّد میان خمر و امر غصبی باشـد، ارتکاب آن جایز نیست و حال آنکه از ارتکاب به این اناء، چیزی لازم نمی‌آید مگر مخالفت یکی از دو دلیل، آن‌هم لا بعینه و نیست این مطلب جز از این جهت که

ص: ۵۶

مخالفت دلیل شرعی، عقلا و شرعا قبیح است، خواه دلیل شرعی برای مکلّف معیّن باشد و خواه مردّد میان دو دلیل.

تفصیل صاحب حدائق در شبهه محصوره و از (عبارات) صاحب حدائق، در باب شبهه محصوره آشکار می‌شود که اگر یک فرد از یک عنوان میان مشتبهین مردّد باشد (بدین معنا که این اناء خمر است یا آن اناء خمر است) اجتناب از آن واجب است.

و اگر یک فرد مردّد باشد میان دو عنوان که در نتیجه اجتناب از آن لازم نیست.

پس اگر عدم وجوب اجتناب از هریک از این دو و جواز ارتکاب آن را باهم در قسمت دو اراده کرده است (که هم خمر را مرتکب شود هم غصبی را)، ضعف آن از آنچه گفتیم (که فرقی میان عنوان معیّن و عنوان مردّد نیست) آشکار می‌شود.

و اگر عدم وجوب احتیاط را در آن اراده کرده است که به زودی بحث از آن خواهد آمد.

تشریح المسائل

مقدمهٔ بفرمائید این امر حرامی که در باب علم اجمالی و شبهه موضوعیّه تحریمیّه مورد بحث است یک عنوان کلّی است و یا اینکه مردّد میان دو عنوان است؟

۱- گاهی یک عنوان کلّی است که مردّد میان یکی از دو موجود خارجی است فی المثل: دلیل فرموده اجتنب عن الخمر. حال در اینجا عنوان حرام، عنوان خمریّت است، لکن ما نمی‌دانیم کدام یک از این دو ظرف خلّ و کدامیک خمر است.

۲- و گاهی این امر حرام، مردّد میان دو عنوان است منتهی به دو شکل متصوّر است:

الف: برخی اوقات تردید ما میان دو عنوان در یک شیء است.

فی المثل: شما اجمالا می‌دانی که یکی از این دو مایعی که در برابرتان است حرام است یا در اثر خمریّت و یا در اثر غصبیّت. و لذا مشمول خطاب «اجتنب عن الخمر» و یا «اجتنب عن الغصب» می‌شود.

و امّا آن یکی مایع حتما حلال است، لکن کدام یک از این دو است نمی‌دانی.

ب: برخی اوقات هم تردید ما میان دو عنوان در دو شیء است.

فی المثل شما اجمالا می‌دانی که:

- یا این مایع خمر است و یا آن دیگری سرکه حلال.

- و یا آن دیگری سرکه غصبی است و این مایع غیر خمر است و حلال.

ص: ۵۷

در هر حال یا مخاطب به خطاب اجتنب عن الخمر هستی و یا اجتنب عن الغصب.

تفاوت میان این دو صورت (الف و ب) با آن صورت بالا که عنوان واحد است در چیست؟

در این است که در آنجا که عنوان، عنوان واحد مردّد میان یکی از دو موجود خارجی است، خطاب صادره از جانب شارع معلوم بالتفصیل است یعنی اجتنب عن الخمر و لکن متعلّق خطاب مشتبه است.

امّا در ما نحن فیه (دو صورت الف و ب)، خطاب صادره نیز معلوم بالاجمال است.

یعنی اجمالا می‌دانی که یا مخاطب به خطاب اجتنب عن الخمر هستی و یا اجتنب عن الغصب.

با توجه به مقدمه فوق مراد شیخ از (هذا کلّه فیما اذا کان الحرام ...) چیست؟

این است که تمام مباحثی که از ابتدای بحث مخالفت قطعیّه با علم اجمالی تا به اینجا گذشت مربوط به صورت اوّل است که امر حرام یک عنوان است و لکن مردّد میان دو چیز بود.

پس مراد شیخ از (و امّا اذا کان مردّدا بین عنوانین، کما مثلنا ...) چیست؟

این است که اکنون می گوییم: در این حکم که مخالفت قطعیّه با علم اجمالی معصیت و حرام است و معصیت مولی نیز عقلا قبیح است هیچ فرقی نیست.

میان اینکه در اثر مرتکب شدن هر دو طرف شبهه مخالفت قطعیّه با خطاب تفصیلی اجتنب عن الخمر پیش بیاید و یا با یکی از دو خطاب معلوم بالاجمال که حرام مردّد میان دو عنوان است، چرا؟

زیرا در این فرض نیز آن کسی که هر دو طرف را مرتکب می‌شود، یقین می کند که یا با خطاب اجتنب عن الخمر مخالفت کرده و یا با خطاب اجتنب عن الغصب. پس قطعا مخالفتی پیش می‌آید که جایز نیست. حاصل اینکه صور و مصادیق مختلف چنانکه قبلا هم گفته شد در حکم عقل تأثیری ندارد.

حاصل مطلب در (و یظهر من صاحب الحدائق: التفصیل فی باب ...) چیست؟

این است که از کلمات محدّث بحرانی در حدایق استفاده می‌شود که ایشان قائل به تفصیل است میان مواردی که حرام واقعی، عنوان واحد مردّد میان دو امر باشد با مواردی که حرام واقعی دو عنوان باشد که در بالا مثال آوردیم.

تفصیل جناب بحرانی را روشن‌تر بیان کنید؟

ایشان میان شبهات محصوره‌ای که اطراف شبهه متفقة الماهیّة باشند، با شبهات محصوره‌ای که اطراف شبهه مختلفة الماهیّة باشند تفصیل و تفاوت قائل شده است بدین معنا که:

۱- در شبهات محصوره‌ای که اطراف شبهة متفقة الماهیّه باشند احتیاط لازم است و تکلیف واقعی در حق ما منجّز می‌شود. فی المثل: شما دو مایع در اختیار دارید در حالی که علم اجمالی دارید به نجاست یکی از آن دو و هر دو ماهیة آب‌اند.

ص: ۵۸

۲- و در شبهات محصوره‌ای که اطراف شبهه مختلفهٔ الماهیّهٔ باشند احتیاط و اجتناب لازم نیست، بلکه ارتکاب هم جایز است.

فی المثل شما دو مایع در اختیار داری که یکی خمر است و یک خلّ و لکن با یکدیگر مشتبه شده‌اند.

از کجای کلام صاحب حدائق قول به تفصیل استفاده می‌شود؟

از سخنانی که در رابطه با مدّعای صاحب مدارک بیان نموده است.

مدّعای صاحب مدارک چیست؟

این است که در شبهات محصوره، اجتناب و احتیاط از اطراف شبهه لازم نیست، بلکه ارتکاب هم جایز است.

در اثبات این مدّعی به چه امری استشهاد کرده؟

به فتاوای اصحاب که اگر علم اجمالی داشتیم که قطره بولی و یا خونی، یا داخل این ظرف افتاده و یا خارج آن، در اینجا استفاده از مایع داخل این ظرف بلامانع است که صاحب حدائق دو جواب از این استشهاد داده است.

اوّلین پاسخ صاحب حدائق چیست؟

این است که با توجه به دو نوع شبهه محصوره و شبهه غیر محصوره، اصحاب در شبهات محصوره است که قائل به احتیاط هستند و نه غیر محصوره و در مثالی ک ذکر شده شبهه، غیر محصوره است چرا که خارج ظرف صدها و هزاران نقطه می‌تواند متصوّر باشد و حدّ و حصری ندارد.

دوّمین پاسخ صاحب حدائق چیست؟

این است که شبهه محصوره خود بر دو قسم است:

۱- شبهه‌ای که اطراف آن متفقهٔالماهیّهٔاند.

۲- شبهه‌ای که اطراف آن مختلفهٔالماهیّهٔاند.

حال فتوای اصحاب به لزوم احتیاط در قسم اول است و نه مطلق شبهه محصوره و حال آنکه مثال مذکور از قسم دوم است، چون داخل ظرف مایع است و خارج ظرف یا زمین است یا فرش و یا ... که هریک استفاده مخصوصی دارد.

به‌طور ساده‌تر بیان کنید که مسأله صاحب حدائق چیست؟

در رابطه با انائین مشتبهین است بدین معنا که اگر مشتبهین واحد بالنوع باشند ارتکابشان جایز نیست. فی المثل شما اجمالا می‌دانی که خمری در کار است، حال آن یکی خمر باشد حرام است این یکی هم باشد حرام است؛ زیرا می‌دانی که در واحد بالنوع، خطاب اجتنب عن الخمر متوجّه تو است و لذا

ص: ۵۹

تکلیف بر تو منجّز است و نمی‌توانی این‌ها را مرتکب شوی، چون نمی‌دانی این اناء حرام است یا آن اناء.

و اگر مشتبهین متعدد بالنوع باشند و نه واحد بالنوع ارتکابشان جایز است.

فی المثل شما اجمالا می‌دانی که یا این مایع خمر است و یا آن دیگری خلّ و یا آنکه آن دیگری سرکه غصبی است و این مایع غیر خمر است و حلال.

و در هر حال اجمالاـ می‌دانی که یا مخاطب به خطاب اجتنب عن الخمر هستی و یا اجتنب عن الغصب در نتیجه می گویی تکلیف بر من منجّز نیست و می توانم هر دو را مرتکب شوم.

پاسخ شیخ به صاحب حدائق چیست به صورت ساده بیان کنید؟

شیخ می‌فرماید: جناب صاحب حدائق، چه کسی گفته است که باید مکلّف (یا شما) بداند که کدام خطاب متوجّه اوست؟ مگر لازم است که انسان بداند که خطاب مشخصی متوجّه اوست تا به آن استناد کند؟ خیر، چنین علمی لازم نیست، چرا؟

زیرا اگر شما بدانی که این اناء حرام است اعم از اینکه به‌عنوان خمریت باشد یا به‌عنوان غصبیت، از آن اجتناب می کنی یا نه؟ حتما اجتناب می کنید چرا؟

زیرا که تفصیلا حرمتش را می‌دانید، اگرچه عنوانا نمی‌دانید که خمر است و یا غصب. حال آیا می‌توانید بگوئید، چون عنوان این دو ظرف برایتان مشخص نیست می‌توانم هر دو را مرتکب شوم؟ حتما خواهید گفت که نه.

جناب صاحب حدائق چه تفاوتی دارد که شما بدانید کدام خطاب متوجه شماست و یا اینکه مردّد میان دو خطاب باشید؟

در رابطه با مقام اوّل یعنی مخالفت قطعیّه با علم اجمالی چه اقوالی مطرح شد؟

۱- برخی گفتند مخالفت قطعیّه جایز مطلقا یعنی می‌شود انائین مشتبهین را مرتکب شد. چرا؟ زیرا:

اولا: علم اجمالی کالجهل رأسا است.

ثانیا: دلیل می گوید: کل شیء لک حلال حتی تعلم انه حرام بعنیه.

۲- برخی گفتند مخالفت قطعیّه یا ارتکاب مشتبهین دفعهٔ حرام، لکن تدریجا جایز است.

۳- برخی گفتند: اگر هر دو مشتبهین دفعهٔ قابل ارتکاب‌اند، ارتکابشان جایز نیست و لکن اگر معا قابل ارتکاب نیستند ولی تدریجا قابل ارتکاب‌اند مثل مباشرت مرأتین مشتبهین، ارتکابشان جایز است.

۴- برخی مثل صاحب حدائق گفتند: اگر تکلیف واحد بالنوع باشد مخالفت جایز نیست و لکن اگر مختلف بالنوع باشد، مثل اینکه نمی‌دانی خل او خمر مخالفت جایز است.

۵- برخی مثل شیخ فرمودند: مخالفت قطعیّه حرام است مطلقا.

ص: ۶۰

تلخیص المطالب به روش گفتگو

جناب شیخ موضوع بحث در اینجا چیست؟

شبهه موضوعیّه است که در میان علما فوق‌العاده مشهور است.

چه مباحثی در این شبهه مطرح است؟

بحث اول در حرمت مخالفت قطعیه با موارد علم اجمالی است.

بحث دوم در وجوب موافقت قطعیّه با موارد علم اجمالی است.

به نظر شما حکم مخالفت قطعیّه چیست؟

در مرتبه اول حرام است، بدین معنا که شرب انائین مشتبهین هر دو حرام است.

چرا؟

زیرا مقتضی این حرمت موجود و مانع آن مفقود است.

چرا مقتضی موجود است؟

زیرا دلیلی که حکم را روی این موضوع آورده شامل این فرد مردّد هم می‌شود.

به عبارت دیگر آیه شریفه‌ای که خمر را حرام می‌داند شامل این خمری که مردّد میان دو ظرف است نیز می‌شود.

چرا آیه شریفه شامل این فرد مردّد هم می‌شود؟

زیرا اسامی الفاظ برای معانی واقعیّه وضع شده‌انـد و نه برای معانی معلومه، و لذا خمر یعنی خمر واقعی، اعم از اینکه آن مایع مشتبه خارجی معلوم باشد و یا مظنون و یا مجهول.

در نتیجه کلمه خمر شامل خمر موجود بین الإناءین هم می‌شود.

اگر به فرض تنزل مراد از خمر، خمر معلوم باشد چه؟

باز هم اجتنب عن الخمر شامل خمر مردّد می‌شود و لو علم مکلّف به آن بالاجمال باشد.

چرا؟

زیرا هم نیازی به علم تفصیلی ندارد و هم احدی قائل نشده که اسامی الفاظ وضع شده‌اند برای معانی معلومه تفصیلا.

اگر اسامی وضع شده بود برای معانی معلومه تفصیلا چه می‌شد؟

الخمر معلوم بالاجمال باید واقعا حلال باشد، چرا که مراد از اجتنب عن الخمر می‌شد. اجتنب عن الخمر المعلوم تفصیلا و حال آنکه احدی ملتزم به این مطلب نیست.

پس مقتضی موجود است یعنی خطاب اجتنب عن الخمر شامل خمر مردّد میان دو ظرف هم می‌شود.

ص: ۶۱

چرا مانع از حرمت مخالفت قطعیه با موارد علم اجمالی مفقود است؟

زیرا مانع حرمت یا باید عقل باشد و یا شرع و حال آنکه نه عقل مانع از چنین حرمتی است و نه شرع.

چرا عقل مانع از این حرمت نیست؟

زیرا اگر از او بپرسیم که دو ظرف مشتبه داریم و اجمالا می‌دانیم یکی از آن دو خمر است می‌توان هر دو را خورد یا نه؟ می‌گوید: خیر این مخالفت شما با علم اجمالی خودتان است و اگر هر دو را بخورید حرام است و عقاب شما جایز.

پس در چه صورت می‌توان اصل برائت جاری کرد؟

در صورتی که شک شما یک شک بدوی باشد بدین معنا که شما شک دارید که اصلا این مایع خمر است یا نه؟ حرام است یا نه؟ عقل پاسخ می‌دهد به فرض هم که حرام باشد اگر مرتکب شوی معاقب نیستی چرا که عقاب بلابیان قبیح است لکن وقتی شما علم اجمالی دارید به اینکه یکی از دو ظرف خمر است، عقل دیگر عقاب شما را تقبیح نمی‌کند.

به عبارت دیگر در شک بدوی تنجّز تکلیف بر جاهل عقلا قبیح است و حال آنکه در علم اجمالی چنین تنجّزی لیس بقبیح. پس حرمت مخالفت قطعیّه با موارد علم اجمالی عقلاـ ممنوع نبوده و بلکه مجاز است چه شارع تکلیف را با همان خطاب واقعی منجّز بکند و چه با خطاب جداگانه.

تنجّز با خطاب واقعی یعنی چه؟

یعنی با همان خطاب: اجتنب عن الخمر و روز قیامت به سبب همین خطاب شما را عقاب می‌کند.

مراد از تنجّز تکلیف با خطاب جداگانه چیست؟

۱- الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات است.

۲- من ترک الشبهات، نجی من المحرّمات است.

پس حرمت مخالفت قطعیّه با موارد علم اجمالی عقلا بلامانع است. به عبارت دیگر: تنجّز تکلیف عقلا بلامانع است.

چرا حرمت مخالفت قطعیّه با موارد علم اجمالی شرعا بلامانع است؟

زیرا برخی از آن ادلّه‌ای که در تصوّر شما مانع از این حرمت است مانع این حرمت نیست چرا که ادلّه برائت دو دسته‌اند: یک دسته از ادلّه برائت می‌گوید: کل شیء لک حلال حتی تعلم انه حرام بعینه این دسته می‌گوید: شیء مجهول حلال است تا اینکه علم به حرمت آن پیدا شود و لذا شامل ما نحن فیه یعنی خمر مردّد بین انائین نمی‌شود.

ص: ۶۲

چرا؟

زیرا اگر شامل این مورد بشود، منطوق این ادلّه با مفهومشان تعارض می کند.

چرا چنین تعارضی پیش می‌آید؟

زیرا در ما نحن فیه (خمر مردّد بین الاناءین) از جهتی جهل وجود دارد و از جهتی علم از آن جهت که جهل است بدین معناست که هریک از دو ظرف را تک‌تک مورد لحاظ قرار دهید نمی‌دانید که خمر است یا نه؟

پس از طرفی هر دو ظرف مجهول‌انـد از طرفی علم داریـد که یکی از آن دو خمر است حـال کـل شـیء لـک حلال حتّی تعرف انه حرام. به حسب منطوقش می گوید:

چیزی که نمی‌دانی حلال است یا حرام، بر تو حلال است و لـذا اکنون که نمی‌دانی این اناء حلال است یا حرام، حلال است و هکذا آن یکی اناء.

و به حسب مفهومش (مفهوم غایت) می گویـد: وقتی به حرمت آن اناء علم پیـدا کردی دیگر حلال نیست لـذا اگر بخواهیـد حدیث مـذکور را در مـوارد علم اجمـالی بکـار ببریـد، مفهومش بـا منطوقش تعـارض می کنـد. چرا؟ زیرا منطوقش می گویـد: حلال است، مفهومش می گویـد حرام است به عبـارت دیگر ما نسبت به خمر مردّد بین الإناءین از یک نظر علم داریم و از یک نظر جهل. و این حدیث از آن جهت که ما به آن جهل داریم می گوید: حلال و از آن جهت که علم داریم می گوید: حرام.

پس چه باید کرد؟

بایـد از این ادلّه، در شک بدوی اسـتفاده نمود و نه در موارد علم اجمالی. فی المثل یک ظرف داریم نمی‌دانیم خلّ است یا خمر؟ و یا اینکه نمی‌دانیم شرب تتن حلال است یا حرام؟

جناب شیخ دسته دوّم از ادلّه کدام‌اند و چه کاربردی دارند؟

احادیثی هستند که قید (بعینه) دارند مثل کل شیء لک حلال حتی تعلم انه حرام بعینه، فتدعه ...

مقتضای این ادلّه چیست؟

حلیّت هر دو ظرف است اجازه ارتکاب هر دو ظرف است.

چرا؟

زیرا حرمت شیء را عینا نمی‌دانی.

این اقتضاء چه ربطی با خمر مردّد بین الإناءین دارد؟

در اینجا نیز شما نه عینا حرمت این اناء را می‌دانی و نه عینا حرمت آن اناء را. پس هر دو ظرف حلال است. به عبارت دیگر مقتضای این ادلّه این است که حرمت، علم تفصیلی می‌خواهد یعنی باید تفصیلا

ص: ۶۳

بدانی که این ظرف خمر است تا حرام باشد.

پس علم اجمالی کالعدم است و نمی‌تواند جلوی حلیّت را بگیرد.

جناب شیخ نظر شما پیرامون این‌گونه احادیث با قید (بعینه) چیست؟

این احادیث دو جورند: یک دسته از آنها دارای قید (بعینه) هستند و سؤال ما این است که این قید بعینه (به‌عنوان جار و مجرور) متعلّق تعلم است و یا متعلّق انه حرام به نظر ما، قید تعلم نیست تا معنای تفصیل بدهد، بلکه قید انّه حرام است.

حال که متعلّق بعینه انه حرام است، قید توضیحی و تأکیدی است و یا قید احترازی؟

قید توضیحی و تأکیدی است مثل رأیت زیدا نفسه نفسه

یعنی حتی تعلم انه حرام، انه حرام، همچون رأیت زیدا زیدا

به عبارت دیگر انه حرام را در بار دوم تبدیل کرده است بعینه.

چرا قید بعینه نمی‌تواند در اینجا بعنوان قید احترازی بکار رود؟

زیرا ضمیر (ه) در انه به شیء راجع است تا شما بدانی که آن شیء عینا حرام است نه لا بعینه.

به عبارت دیگر وقتی شیئی حرام شد بعنیه حرام می‌شود و لا بعینه معنا ندارد تا شما بعینه را قید احترازی بگیرید برای احتراز از حرام لا بعینه.

حاصل اینکه بعینه، قید انه حرام است آن‌هم قید توضیحی.

ثمره بحث چیست؟

این است که:

۱- حدیث مزبور می گوید: تا علم به حرمت پیدا نکرده‌ای حلال است.

۲- ما می گوئیم: اجمالا علم داریم که یکی از دو ظرف حرام است و باید اجتناب کرد پس حدیث مزبور شامل موارد علم اجمالی نمی‌شود و به درد شبهات بدویّه می‌خورد.

به عبارت دیگر:

این اخباری هم که قید بعینه دارند مانع از حرمت مخالفت قطعیّه با علم اجمالی نیستند.

جناب شیخ در حدیث (کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه نیز، حلیّت مغیّا شده است به تعرف الحرام یعنی مادامی که علم به حرمت شیء بعینه نداری، حلال است پس به دلیل اینکه علم به حرمت هر دو اناء نداری حلال است، چه پاسخ می‌دهید؟

بله ظاهر حدیث مذکور این است که، مادامی که حرمت را عینا ندانی حرمتی در کار نبوده و امر مردّد حلال است.

ص: ۶۴

چرا؟

زیرا این حدیث مؤلّف از دو جمله نیست بلکه یک جمله است، آن‌هم (تعرف الحرام بعینه) است و لذا قید (بعینه) راجع به تعرف الحرام است.

یعنی هر شیئی حلال است مادامی که حرمتش را بعینه نشناخته‌ای. پس ظاهر حدیث دلالت دارد به اینکه چیزی که حرمتش را نشناخته‌ای بر تو حلال است.

جناب شیخ نظر قطعی شما همین است؟

خیر، اگرچه ظاهر حدیث همین است که گفته آمد، لکن نمی‌توانیم اخذ به ظاهر این حدیث بکنیم و نیاز به توجیه دارد.

توجیه در چه جهتی؟

در اینکه همچون حدیث قبلی، مربوط شود به شبهات بدویه.

چرا نمی‌توان ظاهر این حدیث را پذیرفت؟

زیرا جریان این حدیث در مورد علم اجمالی دو مفسده و تنافی دارد:

۱- منافات با اجتنب عن الخمر چرا که شارع از طرفی فرموده:

اجتنب عن الخمر و تو نیز می‌دانی که یکی از دو اناء خمر است.

از طرفی می‌گوید: ارتکاب هر دو مشتبه بر تو جایز است، چرا که عینا نمی‌دانی که حرام است یا نه؟

هذا تناقض و تناقض هم باطل است.

۲- اگر حدیث بگوید: ارتکاب هر دو را اجازه می‌دهم و ارتکاب دو اناء بلامانع است باید این خمری که در دو اناء موجود است واقعا حلال باشد.

چرا؟

زیرا حدیث می گوید: چیزی حرام است که تفصیلا حرمتش را بدانی و حال آنکه تو تفصیلا نمی‌دانی که خمر موجود در انائین حرام است یا نه؟ پس در واقع حلال است؟

نظر جناب شیخ در مطلب اخیر چیست؟

احدی به این مطلب ملتزم نمی‌باشد.

حاصل و نتیجه چیست؟

حدیث شریف حتّی تعرف الحرام بعینه، نیز مربوط به شبهات محصوره نمی‌باشد و به درد شبهات بدویه می‌خورد.

اگر اشکال شود که این دو مفسده در صورتی است که اجتماع حکمین در موضوع واحد جایز نباشد و

ص: ۶۵

لذا اگر اجتماع حکمین در موضوع واحد جایز باشد اشکالی نداشته و محذوری پیش نمی‌آید، چرا که یکی از دو اناء خمر است و به حکم اجتنب عن الخمر حرام، لکن چون تفصیلا نمی‌دانی کدامیک از دو اناء خمر است، علی الظاهر هر دو حلال، این چه اشکالی دارد. حال در ما نحن فیه نیز یکی از دو اناء خمر است و در واقع حرام، لکن چون نمی‌دانیم کدامیک حرام است در ظاهر می‌شود حلال.

در نتیجه به شما می‌گوئیم اینکه شما گفتید: اگر حدیث تعرف الحرام بعینه، شامل شبهه محصوره هم بشود دو تالی فاسد دارد، هیچ مفسده‌ای ندارد، چرا که اجتماع دو حکم در موضوع واحد بلااشکال است.

همان‌طور که شما در مورد اناء واحد در شک بدوی اصل برائت جاری می‌کنید و حکم به حلیّت می‌دهید و حال آنکه ممکن است در واقع حرام و یا خمر باشد.

حال سؤال ما این است که اگر این اناء واحد در واقع خمر باشد، مشمول اجتنب عن الخمر می‌شود یا نه؟ پس در اینجا هم بگوئید: اگر هریک از انائین در واقع خمر است، مشمول اجتنب عن الخمر است و حرام اما چون تفصیلا بدان علم نداری علی الظاهر حلال است.

چرا که شما بودید که در آنجا گفتید: اشکال ندارد که یک شیء دو حکم داشته باشد یکی در واقع که حرمت است و یکی در ظاهر که حلیّت است.

حال ما هم در اینجا می‌گوئیم: همان‌طور که شما در مورد شک بدوی اجتماع حکمین در موضوع واحد را بلااشکال می‌دانستید ما نیز در شبهه محصوره، اجتماع حکمین را بلااشکال می‌دانیم.

به عبارت دیگر به شما می‌گوئیم که تنها در مورد علم تفصیلی است که اجتماع حکمین ممکن نبوده و شیء واحد نمی‌تواند هم حلال باشد، هم حرام.

حال از این علم تفصیلی که بگذریم، چه شک ما بدوی باشد، چه غفلت باشد و چه شبهه محصوره، از اجتماع حکمین تناقضی پیش نمی‌آید، چه پاسخ می‌دهید؟

شیخ پاسخ می‌دهد که نباید شک بدوی را با مورد علم اجمالی مقایسه کنید، چرا که در شک بدوی یک طرف داری که نمی‌دانی حلال است یا حرام، اشکالی ندارد که در واقع حرام باشد و در ظاهر حلال، چرا؟ زیرا آدم جاهل قدرت رجوع به اموری را دارد که آدم عالم با وجود علم اجمالی ندارد.

جاهل قادر به رجوع به چه اموری است؟

۱- به این مطلب که خدا به جاهل قاصر فرموده: الجاهل معذور، همان‌طور که در ادلّه برائت آمد که رفع ما لا یعلمون و یا النّاس فی سعهٔ ...

۲- به اینکه جعل بدل کند، فی المثل شارع به آدم جاهل می‌گوید: تو به خبر واحد عمل کن حال اگر آن خبر واحد مطابق واقع بود که فبها المراد و اگر مطابق واقع هم نبود مؤدّای آن بدل از واقع است.

ص: ۶۶

به عبارت دیگر با اجازه شارع مؤدّای خبر واحد را بدل از واقع قرار می‌دهد.

۳- علاوه بر دو امر بالا صلاحیت جعل طریق را هم دارد.

جعل طریق چیست؟

این است که خدا به جاهل قاصر بفرماید: اگر راهی به واقع نداری، خبر واحد را برای تو راه قرار داده‌ام، پس از طریق خبر واحد برو.

خلاصه اینکه اگر قائل به سببیت بودید، جعل بدل می‌شود و اگر قائل به طریقیّت بودید جعل طریق.

چه نتیجه‌ای از مطالب مزبور می گیرید؟

اینکه شما نباید آدم جاهل را با آدم عالم مقایسه کنید.

زیرا که آدم جاهل که گرفتار شک بدوی است، هم صلاحیّت جعل عذر دارد هم صلاحیت جعل بدل، هم صلاحیّت جعل طریق و لذا ممکن است یک موضوع نسبت به جاهل دو حکم داشته باشد، واقعی و ظاهری. اما آدم عالم چه علم تفصیلی داشته باشد به اینکه هذا الاناء خمر و چه علم اجمالی داشته باشد که احدهما خمر، صلاحیت برای جعل عذر، بدل و یا طریق را ندارد و باید به علمش عمل نماید.

و لذا وقتی کسی می‌داند که احد الإناءین خمر است و این علم اجمالیش مشمول اجتنب عن الخمر شارع است، نمی‌شود که شارع به او بگوید: ارتکاب انائین هر دو جایز است چرا که عقلا قابل جمع نبوده و این دو مطلب باهم تنافی دارد.

نتیجه چیست؟

این است که در آدم جاهل اگر یک موضوع دو حکم ظاهری و واقعی داشته باشد بلااشکال است، لکن در آدم عالم اجتماع دو حکم روی یک موضوع واحد قابل قبول نیست و تناقض دارد.

یک اشکال: جناب شیخ چه عیبی دارد که این فردی که علم اجمالی دارد در واقع یک حکم و در ظاهر یک حکم دیگر داشته باشد؟

عقل چنین اجازه‌ای را نمی‌دهد.

چرا؟

زیرا که اذن در معصیت لازم می‌آید که چنین اذنی قبیح است.

فی المثل شما می‌دانی که احدهما خمر است و شارع هم تو را از خمر ممنوع کرده است آیا می‌شود که از طرف دیگر به تو بگوید ارتکاب هر دو اناء را به تو اجازه دادم؟

آیا این اذن در معصیت نیست؟ چرا هست و حال آنکه اذن در معصیت از مولای حکیم صادر نمی‌شود.

سپس مستشکل ادامه می‌دهد که:

ص: ۶۷

ولی عاصی نسبت به معصیت یک جور نیست، بلکه دو جور است:

۱- یک وقت معصیت می‌کند، لکن متوجّه نیست که معصیت می‌کند ولی پس از انجام معصیت می‌فهمد که معصیت کرده.

۲- یک وقت هم معصیت می‌کند و متوجّه است که در حال معصیت است و لذا می‌گوییم: المعصیهٔ مع العلم بها عند ارتکاب بها، و المعصیهٔ مع عدم العلم بها عند ارتکاب بها. حال:

- اذن در معصیت مع العلم بها عند ارتکاب بها قبیح.

- اذن در معصیت مع عدم العلم بها عند ارتکاب بها لیس بقبیح.

حاصل مطلب اینکه: اذن در معصیت با عدم العلم بها عند ارتکاب بها قبیح نیست.

چه نتیجه‌ای از اصل مذکور می‌گیرید جناب مستشکل؟

۱- اگر این آدم جاهل، هر دو اناء مشتبه را دفعهٔ مرتکب شود، می‌شود ارتکاب معصیت مع العلم بها عند ارتکاب بها.

۲- و اگر هر دو اناء را تدریجا مرتکب شود بدین صورت که یکی را اوّل بخورد و آن دیگری را بعدا و در صورت احتیاج بخورد، می‌شود ارتکاب معصیت مع عدم العلم بها عند ارتکاب بها.

حاصل کلامتان چیست جناب مستشکل؟

پس از آنی که هر دو اناء را خورد، آگاه می‌شود به اینکه خمر خورده و مرتکب معصیت شده است در این صورت ارتکاب به معصیت اشکالی ندارد.

پس ارتکاب انائین دو جور است: دفعهٔ و تدریجا.

اگر دفعهٔ مرتکب شود، می‌شود ارتکاب المعصیهٔ مع العلم بالمعصیهٔ عند ارتکاب بها و لذا شارع نمی‌تواند به ایشان اجازه معصیت بدهد چون قبیح است و اگر تدریجا مرتکب شود، می‌شود ارتکاب المعصیهٔ مع عدم العلم بالمعصیهٔ ...

و لذا چون علم به معصیت ندارد شارع می‌تواند به او اذن معصیت بدهد.

به چه دلیل شارع تدریجی الارتکاب را اجازه داد؟

به دلیل همان حتی تعرف الحرام منه بعینه.

خلاصه اشکال شما چیست جناب مستشکل؟

این است که اذن در ارتکاب معصیت مع العلم بها بعد ارتکاب بها، بلااشکال است.

چه پاسخی به اشکال فوق می‌دهید جناب شیخ؟

می‌گویم: بین ارتکاب دفعی و تدریجی تفاوتی وجود ندارد، زیرا:

ص: ۶۸

- اذن به هر دو اذن در معصیت است و اذن در معصیت امری قبیح است چه مکلّف حین ارتکاب به آن بداند که معصیت می کند و چه بعد المعصیت بفهمد که معصیت کرده است. البته آنی که در مورد شبهه محصوره قبح ندارد این است که:

شارع به احدهما اجازه دهد، لکن از دیگری منع نماید تا بدل از حرام واقعی شود.

فی المثل شما دو ظرف دارید و اجمالا می‌دانید که یکی خلّ است و یکی خمر، اجازه می‌دهد که یکی از این دو را بخورید و یکی را نه. حال اگر این اناء و ظرفی که ممنوع شده و شما ترک نمودید، حرام واقعی بوده باشد که نعم المطلوب چرا که از حرام واقعی اجتناب شده.

و اگر ماجرا بالعکس باشد، بدل از حرام واقعی قرار می گیرد و این همان مقداری است که شارع می‌تواند اجازه دهد و نه بیشتر.

چرا شارع نمی‌تواند ارتکاب به دو ظرف را تدریجا، اجازه دهد؟

زیرا باز هم اذن در معصیت است و قبیح.

جناب شیخ موارد نقض را چه می کنید؟

۱- مگر در خبرین متعارضین بطور تخییر استمراری اجازه نداده است که به هر دو خبر عمل کنید. در حالی که وقتی تدریجا به خبرین عمل کردیم، موجب مخالفت حکم خدا می‌شود بله درست است و لکن این مطلب قابل مقایسه با ما نحن فیه نمی‌باشد، چرا که در خبرین متعارضین هر دفعه حجّتی دارد.

فی المثل می گوید: این دفعه حجّت من این خبر و یا فتوا است و آن دفعه حجّت من آن یکی خبر و یا فتوا و این خود برای ما عذر است.

لکن در مشتبهین، روی چه حجّتی مکلّف این ظرف را بخورد و بعدا بیاید و آن یکی را هم بخورد؟

۲- جناب شیخ مگر گفته نشد که مولی می‌داند که این بنده‌ای که در شک بدوی است پس از ارتکاب به حرام می‌فهمد که مرتکب حرام شده است، خوب در اینجا هم گفته شد که چون علم ندارد می‌تواند هر دو اناء را مرتکب شود، این را چگونه پاسخ می‌دهید؟

بله درست است و لکن این مطلب نیز با ما نحن فیه قابل مقایسه نیست.

چرا زیرا در این مثال شارع حال فعلی مکلّف را در نظر می گیرد و مکلّف نیز فعلا علم به تکلیف ندارد و لذا او را معذور داشته و به او اجازه ارتکاب می‌دهد، در نتیجه او نیز معذور بوده و عقاب ندارد.

جناب شیخ:

بنا شد که شما ظاهر حدیث کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام بعینه را نپذیرفته و آن را توجیه کنید، توجیه شما چیست؟

ص: ۶۹

توجیه من این است که هر چیزی که در آن یک قسم حلال وجود دارد و یک قسم حرام، فهو لک حلال. یعنی: در هنگام شک، این شیء برای تو حلال بوده و مانعی از ارتکاب به آن وجود ندارد تا روزگاری که حرمت آن را بعینه بدانی، لکن اینکه می گوید: حرمت را بعینه بدانی یعنی

۱- بدانی که اگر این ممنوع را مرتکب شدی، مرتکب حرام شده‌ای.

۲- و یا بدانی ارتکاب این اناء یا ارتکاب اناء دیگر ارتکاب به حرام است حال مطلب اوّل در علم تفصیلی است و مطلب دوّم در علم اجمالی تا هم علم تفصیلی را شامل شود، هم علم اجمالی را.

جناب شیخ فرمودید که شارع نمی‌تواند به هر دوی مشتبهین اجازه دهد نه دفعهً و نه تدریجا. لکن آنی را که می تواند، اجازه به احدهما است به شرط منع از دیگری بدلا عن الحرام الواقعی ما از این گفتار شما به این نتیجه می‌رسیم که مشتبهین نیز دو جوراند:

۱- مشتبهینی که هم می‌شود دفعهً آن را مرتکب شده هم تدریجا، مثل انائین مشتبهین که یکی خلّ است و یکی خمر.

اینکه می گوئیم تدریجا مرتکب شود یعنی یکی را امروز بخورد و یکی را فردا.

و اینکه می گوئیم دفعهً مرتکب شود یعنی هر دو را یک بار مرتکب شود حال یا هر دو را در یک جلسه بفروشد یا بنوشد و یا ...

۲- مشتبهینی که نمی‌شود دفعهً مرتکب شد، مثل اینکه فردی چند زن داشته که یکی را طلاق داده است، لکن اکنون فراموش کرده که کدام مطلّقه است در نتیجه نمی‌داند که مباشرت با کدامیک حلال و با کدامیک حرام است.

حال مباشرت در آن واحد با دو زن معقول نیست، پس باید به تدریج مرتکب شود و لذا بنابه گفته شما که اذن در حرام با جعل بدل معقول است، چرا شارع در اینجا نتواند هر دو مرئه را اجازه دهد. یعنی هریک را که اجازه دهد، دیگری ترک می‌شود و آنی که ترک می‌شود بدل از حرام واقعی قرار می گیرد. البته با این تفاوت که:

به شما پاسخ می‌دهم که خیر:

اذن در معصیت و به عبارت دیگر اذن در ارتکاب کلا المشتبهین، با اجتنب عن الخمر و یا اجتنب عن الاجنبیّة، منافات دارد.

به عبارت دیگر شارع نمی‌تواند اجازه ارتکاب کلا المشتبهین را بدهد، نه تدریجا و نه دفعهً. آنی که از طرف شارع امکان دارد، اجازه ارتکاب احدهما مع المنع عن الآخر است آن‌هم نه منع در حین ارتکاب این یکی، بلکه منع مؤبّد. یعنی از این دو اناء یکی را بخور و با دیگری ابدا کاری نداشته باش.

ص: ۷۰

جناب شیخ مگر بدل موقت چه عیب و اشکالی دارد؟

اگر بدل دائمی نشود که مکلّف بتواند به تدریج هر دو را مرتکب شود اذن در معصیت پیش می‌آید.

اذن در معصیت قبیح است.

شارع مرتکب قبیح نمی‌شود.

پس: نمی‌شود که بدل موقّت باشد.

جناب شیخ پس چگونه در خبرین متعارضین و یا فتوای مجتهدین متعارضین و یا دوران بین المحذورین فرمودید که می‌تواند ارتکاب به تدریج را اجازه دهد؟ و چرا در این گونه مسائل تخییر استمراری و تدریج اشکالی ندارد؟

زیرا در این‌جور جاها، از اوّل علم تفصیلی به مطلب نداشت و مثلا نمی‌دانست که کفن و دفن واجب است یا حرام؟

لذا شارع به‌طور تخییر استمراری به او اجازه داد تا یک روز به وجوب روی کند و یک روز به حرمت. و یا فی المثل در خبرین متعارضین که فرد از اوّل علم به تکلیف ندارد، شارع حکم به تخییر استمراری کرده است، لکن در ما نحن فیه یعنی انائین مشتبهین مکلّف به وجوب خمر علم تفصیلی دارد منتهی نمی‌داند که این ظرف خمر است و یا آن یکی.

بنابراین کسی که به نوع و یا متعلّق تکلیف علم دارد که خمر است و حرام، شارع نمی‌تواند به او اجازه تخییر استمراری و یا ارتکاب تدریجی بدهد و به او بگوید یک بار این یکی را بخور و دفعه بعد آن یکی را.

چرا؟ زیرا تخییر استمراری در جائی درست است که از اوّل تکلیف برای مکلّف معلوم نباشد و حال اینکه در ما نحن فیه تکلیف معلوم است.

ولی جناب شیخ در بحث مسافر تکلیف برای مکلّف معلوم است و می‌داند که نمازی بر او واجب است و لکن نمی‌داند ظهر است یا جمعه و معذلک شارع به او می گوید و یا می‌تواند بگوید: یک هفته ظهر بخوان یک هفته جمعه، آیا این تخییر استمراری و یا ارتکاب تدریجی نیست، چه پاسخی دارید؟

بله، مطالب درست است و تکلیف برای مکلّف معلوم است و لکن مثال شما در شبهه وجوبیّه است و حال آنکه بحث ما در شبهه تحریمیّه است یعنی مکلّف می‌داند که خمر حرام است و یا یکی از دو اناء خمر است و لکن نمی‌داند که این یکی خمر است یا آن یکی، در چنین جائی شارع نمی‌تواند اجازه ارتکاب تدریجی بدهد.

چرا؟

زیرا در اینجا مکلّف رو به موافقت با ترک نمی‌رود، بلکه رو به مخالفت می‌رود.

ص: ۷۱

چرا؟

زیرا اگر اوّلی خلّ باشد دوّمی خمر است و لذا اگر به تدریج هر دو را بخورد، ترک طبیعتی که مولی خواسته حاصل نمی‌آید.

اما در مثال شما یعنی در واجبات، خدا ایجاد طبیعت را خواسته است و ایجاد طبیعت با ایجاد فرد واحد هم محقّق می‌شود.

و لذا در شبهه وجوبیّه، در ارتکاب به مشتبهین، موافقت با طبیعت وجود دارد.

امّا جناب شیخ موارد بسیاری را سراغ داریم که فقهاء با علم اجمالی مخالفت قطعیه نموده‌اند و این حرمتی را که شما قائلید نقض نموده‌اند، چه پاسخی می‌دهید؟

موارد نقضتان چیست؟

۱- اگر شما اقرار کنید که فی المثل این اتومبیل از زید است سپس اقرار کنید که خیر از عمر است با اینکه احد الاقرارین اشتباه است. حاکم صندلی را گرفته به مقرّره اوّلی و قیمتش را گرفته به مقرّره دوّمی می‌دهد، چرا که اقرار العقلاء علی أنفسهم جائز.

و هکذا امثله‌ای که در تشریح المسائل گفته آمد و گفته شد که مخالفت عملیه قطعیّه با علم اجمالی موارد فراوانی دارد.

حال سؤال ما این است که چه اشکالی دارد که در ما نحن فیه که شبهه محصوره است و گفته می‌شود این اناء خمر است یا آن اناء، شارع اجازه ارتکاب هر دو را بدهد؟

بنده هم از شما سؤال می‌کنم اشکال شما از چه نظر است؟

- شما که در مثال مذکور گفتید که مقرّر گفت این شیء از آن زید است و سپس گفت از آن عمر.

- حاکم نیز شیء را گرفت به زید داد و قیمت آن را به عمر.

آیا منظورتان این است که آن دو نفر با علم اجمالیشان مخالفت کرده‌اند و یا می‌گوئید که چرا حاکم چنین حکمی کرده است؟ اشکال شما به کدام یک است؟

به شما می‌گویم: اگر حاکم آن عین و قیمت را برای خودش می‌گرفت، مخالفت عملیّه پیش می‌آمد ولی او این شیء و قیمت را برای خودش نگرفته است و تنها حکم صادر کرده است.

اگر ما گفتیم: مخالفت عملیّه با علم اجمالی جایز نیست، علی عمل نفسه جایز نیست و نه حکما.

پس عمل برخلاف علم اجمالی جایز نیست و لکن حکم جایز است، چرا؟

زیرا حاکم موظف است طبق موازین شرع، یعنی از راه بیّنه و یا تحالف و یا ... حکم کند و در اینجا نیز طبق میزان حکم کرده است.

ص: ۷۲

میزان چه بود؟

این بود که اقرار العقلاء علی أنفسهم جائز. و لذا حکم حاکم ربطی به بحث ما در اینجا ندارد، چرا که مخالفت از جهت حکم است و نه مخالفت از جهت عمل.

جناب شیخ آیا این دو نفری که شیء و قیمت را می‌گیرند خودشان نمی‌دانند که یکی از دو اقرار اشتباه است، پس چرا می‌گیرند، آیا این‌ها عملا با علم اجمالی مخالفت نکرده‌اند؟

در اینجا وقتی پای علم اجمالی به میان می‌آید هریک از این دو نفر به حساب خودش می‌رسد و علم اجمالی ما بین دو نفر بلاتأثیر است.

در تنظیر و تبیین مطلب مثال آن دو نفری را که در ثوب مشترک علامت جنابت دیده‌اند مطرح می‌کنیم: که در اینجا نیز وقتی علم اجمالی می‌آید که یکی جنب است، هرکسی به حساب خودش رسیدگی می‌کند یعنی این یکی می‌گوید: پاک هستم یا نه؟ اصل برائت جاری می‌کند و هکذا آن یکی.

حال وقتی قرار شد که هرکسی به حساب خودش برسد دیگر علم اجمالی در کار نیست چرا که شبهه بدویّه است چرا که پای دو نفر در کار است.

امّا در ما نحن فیه پای یک نفر در میان است منتهی نمی‌داند کدامیک از دو اناء را بخورد این اناء یا آن اناء و حال آنکه می‌داند یکی خمر است.

در نتیجه وقتی می‌داند که یکی از انائین خمر است و لو بالاجمال اگر مرتکب شود مخالفت عملیّه با علم اجمالی کرده است.

جناب شیخ پس چرا حاکم در اجرای حکم عین را به مقرّر اوّل و قیمت را به مقرّر دوّم می‌دهد؟

شما گفتید: در حکمش مجاز است، بفرمائید در اخذش که مالین را اخذ و به طرفین می‌دهد چطور؟

اخذش هم نیابی است، یعنی آن دو نفری که یکی عین را گرفت و یکی قیمت را به جهت اینکه دو نفرند، علم اجمالی بی‌اثر می‌شود و حاکم شرع به نیابت از آن دو نفر مالین را گرفته، میانشان تقسیم می‌کند.

جناب شیخ آیا مقرّره اوّلی حق دارد که عین را بگیرد یا نه؟ مقرّره دوّمی چطور. آیا می‌تواند قیمت را بگیرد یا نه؟

بله، چون حاکم شرع به نیابت از هریک مال و یا قیمت را اخذ کرده به او می‌دهد.

و لذا هیچ‌یک از این مراحل محل بحث ما نمی‌باشد، نه حکم حاکم و نه قبض و اخذ حاکم و طبق قاعده محل اشکال نخواهد بود.

جناب شیخ اگر شخص ثالثی آمد و مال را از مقرّر اولی و قیمت یا مال را از مقرّر دومی خرید و

ص: ۷۳

مالك هر دو شد چه؟ در حالی که اجمالا می‌داند که یکی از این دو به حق و یک نابه‌حق است.

یعنی یکی از مالکش به او منتقل شده و یکی از غیر مالکش، تکلیف چیست؟ اینکه دیگر مثل شرب انائین مشتبهین مخالفت عملیّه با علم اجمالی است.

بله ممکن است لکن باز هم با ما نحن فیه فرق دارد و آن فرق این است که:

۱- ارتکاب مشتبهین در صورتی جایز نیست که حکم ظاهری روی آن اجراء نشده باشد لکن بعد از آنی که یک بار حکم ظاهری روی موضوع جاری شد، حکم ظاهری جای حکم واقعی را می‌گیرد.

المثل در مثال اقرار هریك از دو مقرّر بر حقّ خودشان اصالهٔ الطهارهٔ جاری می‌کنند، چرا که دو نفرند و دو نفر بودن خود عذری است و باعث می‌شود که هرکس در حقّ خودش این اصل را جاری کند.

حال برای شخص سوم جایز است که بگوید: و لو اجمالا می‌دانم یکی از این دو مال مشکل دارد ولی چون هریك از این دو در حقّ خودش یک اصالهٔ الطهارهٔ جاری کرده من می‌توانم مالش را بخرم.

یعنی پس از آنکه روی علم اجمالی یک حکم ظاهری اجراء شد، برای شما به‌عنوان شخص ثالث به منزله حکم واقعی است و لذا آن یکی مال حلال و یا طاهر است واقعا، این یکی هم حلال و یا طاهر است واقعا و لذا می‌تواند هریك را بخرد و یا ...

و در مثال اقرار نیز وقتی حاکم عین را می‌گیرد و به اوّلی می‌دهد. یکون حلالا ـ طاهرا، وقتی قیمت را می‌گیرد و به دوّمی می‌دهد کان له حلالا طاهرا و هریك در دست اهلش طاهر و حلال است.

پس وقتی روی هریك از این دو موضوع یک حکم ظاهری اجرا شد، برای شخص ثالث جایز است که هریك را مالك واقعی حساب نموده و از آنها خریداری کند.

پس باز هم مطلب نسبت به شخص ثالث با ما نحن فیه تفاوت کرد.

چرا؟ زیرا در ما نحن فیه حکم ظاهری مزبور اجرا نشده است و اولین باری است که می‌خواهیم چنین حکمی اجرا کنیم.

فی المثل شما هستید و انائین مشتبهین، در حالی که علم اجمالی دارید که یکی از آن دو حرام است و شبهه تحریمیّه، چه حکمی باید روی آن اجراء کنید؟

حکم احتیاط، احتیاط بکن و از هر دو اجتناب نما، چه علم تو اجمالی باشد و چه تفصیلی.

جناب شیخ حاصل سخن شما چیست؟

این است که ارتکاب مشتبهین به دلیل علم اجمالی حتما حرام است و لو اینکه مشتبهین را خود به وجود نیاورده و قصد سوئی هم در کار نباشد، چه برسد به اینکه کسی به قصد سوء با علم اجمالی مخالفت کند.

ص: ۷۴

فی المثل هر دو اناء را در اثر اختلاط مشتبه کند تا به شرب خمر برسد و یا اینکه دو مرئه حلیله و اجنبیّه را در تاریکی قرار دهد و مشتبه کند تا به اجنبیّه برسد.

البته در مرأتین مشتبهین، علاوه بر علم اجمالی یک اصل موضوعی هم در کار است که عدم الزوجیهٔ است پس اگر به حضرات اعتراض کنید که چرا ارتکاب به مشتبهین را اجازه داده‌اید به شما می گویند:

در جائی چنین اجازه‌ای داده‌ایم که:

اولا: قصد سوئی در کار نباشد.

ثانیا: اصل موضوعی بر اصل حکمی حاکم نباشد.

نکته: در تشریح المسائل اثبات کردیم که اصل موضوعی هم در اینجا قابل اجراء نیست.

جناب شیخ صاحب حدائق می گوید:

اگر علم اجمالی واحد بالنوع باشد ارتکابش جایز نیست. فی المثل شما اجمالا می‌دانی خمری در کار است نمی‌دانی کدام یکی از دو ظرف است، حال آن یکی ظرف باشد خمر است، این یکی هم باشد خمر است، چرا که واحد بالنوع است.

حال در واحد بالنوع می‌دانی که خطاب اجتنب عن الخمر متوجه شماست و لذا تکلیف بر شما منجّز است و نمی توانی اطراف شبهه را مرتکب شود.

لکن اگر مشتبه و یا علم اجمالی متعدّد بالنوع باشد، تکلیف بر شما منجّز نیست و می توان هر دو را مرتکب شد، چرا که نمی‌دانی کدام خطاب متوجه توست خطاب اجتنب عن الخمر و یا اجتنب عن الغصب.

پاسخ:

جناب صاحب حدائق چه کسی گفته است که انسان باید بداند کدام خطاب متوجّه اوست تا به آن استناد کند؟ این مطلب شما صحیح نیست.

چرا؟

زیرا اگر شما بدانی که این اناء حرام است چه با عنوان خمریت باشد چه با عنوان غصبیت اجتناب از آن لازم است، چون تفصیلا حرمتش را می‌دانی و تنها عنوانش برای شما مشخص نیست و نمی‌دانی که خمر است و یا غصب، هرکدام باشد شما می توانید بگوئید چون عنوان هریک برایتان مشخص نیست می توانید هر دو را مرتکب شوید.

پس فرقی ندارد که شما بدانید کدام خطاب متوجه شماست و یا اینکه میان خطابین مردّد باشید.

ص: ۷۵

متن: و أمّا المقام الثانی:

فالحقّ فیه: وجوب الاجتناب عن کلا المشتبهین وفاقا للمشهور، و فی المدارک: أنّه مقطوع به فی کلام الأصحاب، و نسبه المحقّق البهبهانی فی فوائده إلی الأصحاب، و عن المحقّق المقدّس الکاظمی فی شرح الوافیة: دعوی الإجماع صریحا، و ذهب جماعة إلی عدم وجوبه، و حکی عن بعض القرعة.

لنا علی ما ذکرنا: أنّه إذا ثبت کون أدلّة تحریم المحرّمات شاملة للمعلوم إجمالا و لم یکن هنا مانع عقلیّ أو شرعیّ من تنجّز التکلیف به، لزم بحکم العقل التحرّز عن ارتکاب ذلک المحرّم بالاجتناب عن کلا المشتبهین.

و بعبارة اخری: التکلیف بذلک المعلوم إجمالا- إن لم یکن ثابتا جازت المخالفة القطعیّة، و المفروض فی هذا المقام التسالم علی حرمتها، و إن کان ثابتا وجب الاحتیاط فیه بحکم العقل، إذ یحتمل أن یکون ما یرتکبه من المشتبهین هو الحرام الواقعی، فیعاقب علیه، لأنّ المفروض لمّا کان ثبوت التکلیف بذلک المحرّم لم یقبح العقاب علیه إذا اتّفق ارتکابه و لو لم یعلم به حین الارتکاب.

و اختبر ذلک من حال العبد إذا قال له المولی: «اجتنب و تحرّز عن الخمر المردّد بین هذین الإناءین»، فإنّک لا- تکاد ترتاب فی وجوب الاحتیاط، و لا فرق بین هذا الخطاب و بین أدلّة المحرّمات الثابتة فی الشریعة إلّا العموم و الخصوص.

ترجمه:

اما مقام دوم: آیا اجتناب از تمام شبهات واجب است؟

پس قول حق در این مقام (یعنی موافقت قطعیّه با موارد علم اجمالی)، وجوب احتیاط و اجتناب است از هر دو طرف شبهه، به جهت موافقت با (عقیده) مشهور.

- و در کتاب مدارک، به وجوب احتیاط در کلام اصحاب قطع حاصل شده است.
- و نسبت داده وجوب احتیاط را محقّق بهبهانی در کتاب فوائدش به اصحاب.
- و از جانب محقّق مقدّس کاظمی در شرح وافیه، صراحتا ادّعای اجماع شده است.
- و جماعتی به عدم وجوب احتیاط قائل شده‌اند و از برخی نیز (قول) به قرعه حکایت شده است.

ص: ۷۶

استدلال شیخ بر وجوب احتیاط در ما نحن فیه دلیل ما بر آنچه گفتیم (که احتیاط واجب است) این است که:

وقتی (در مقام اوّل) ثابت شد که ادلّه تحریم محرّمات (مثل اجتنب عن الخمر) شامل معلوم بالاجمال (مثل خمر مردّد بین الاناءین) است و در حالی که مانع عقلی و شرعی از تنجّز تکلیف به سبب علم اجمالی در اینجا وجود نداشت، تحرّز و اجتناب از ارتکاب محرّم با اجتناب از هر دو مشتبه، عقلا لازم است.

به عبارت دیگر: تکلیف به آن معلوم بالاجمال (یعنی خمر مردّد بین الاناءین)، اگر به (واسطه یکی از وجوه ثلاثه در مقام اوّل) به ثبوت نرسید مخالفت قطعیه جایز است (و می‌توانید هر دو اناء را مرتکب شوید) و حال آنکه فرض ما در مقام دوّم، فرض و تسلیم در برابر حرمت مخالفت قطعیه است.

و اگر (حرمت این اناء در مقام اوّل) ثابت شد، احتیاط و اجتناب در آن به حکم عقل واجب است، چرا که احتمال دارد آنچه را که از انائین مشتبهین مرتکب می‌شود، همان حرام واقعی باشد که در نتیجه بخاطر آن عقاب می‌شود.

زیرا مفروض ما این است که وقتی ثبوت تکلیف به آنکه حرام است (و خمر) منجّز است، در صورتی که مرتکب آن شود (و بخورد و اتفاقا مصادف با واقع درآید) عقاب بر او قبیح نیست، اگرچه در هنگام ارتکاب بدان علم نداشته باشد (و نداند که خمر است).

تنظیر شیخ در مسئله امتحان و آزمایش کن مطلب ما را با حال یک عبد، هنگامی که مولایش به او می‌گوید: از خمری که مردّد است میان دو اناء، پس شما در وجوب احتیاط (بر این عبد نسبت به آن انائین مشتبهین) شک نداری.

حال فرقی بین این خطاب (مولی به عبدش) و بین ادلّه محرّمات ثابته در شریعت (مثل: اجتنب عن الخمر المردّد بین الإناءین که عبد وظیفه‌اش اجتناب از هر دو مشتبه است) وجود ندارد، مگر در عموم و خصوص (که حق تعالی به‌طور کلی فرموده: اجتنب عن الخمر و آن مولی در مورد خاصّی گفته: اجتنب).

ص: ۷۷

تشریح المسائل

در مرحله دوّم راجع به چه مسئله‌ای بحث می‌شود؟

اینکه آیا موافقت احتمالیّه با علم اجمالی برای اجتناب از یک طرف شبهه و حق ارتکاب در بقیه اطراف شبهه کفایت می کند؟ و یا اینکه موافقت قطعیّه یعنی احتیاط کردن و اجتناب از هر دو طرف شبهه واجب است و اکتفاء به یک طرف کفایت نمی کند؟

به عبارت دیگر حال که مخالفت قطعیه با موارد علم اجمالی حرام شد و ما مجاز نیستیم که انائین مشتبهین را مرتکب شویم، آیا موافقت قطعیه واجب است و باید از هر دو اناء اجتناب کنیم؟ و یا اینکه نه موافقت قطعیه واجب نبوده و موافقت احتمالی کفایت می کند و در نتیجه اگر از یکی اجتناب کنیم در موافقت با علم اجمالی کفایت کرده و می‌توانیم آن یکی را مرتکب شویم.

به عبارت دیگر آیا علم اجمالی نسبت به موافقت قطعیه علّت تامه است یا مقتضی و یا هیچ‌کدام؟

چه پاسخی به مسئله فوق داده شده است؟

به‌طور کلی چهار نظریه و یا پاسخ در رابطه با سؤال مزبور وجود دارد.

مراد از (فالحق فیه: وجوب الاجتناب عن کلا المشتبهین وفاقا للمشهور) چیست؟

انتخاب قول حق است توسط شیخ مبنی بر اینکه موافقت قطعیه واجب است و باید احتیاط کرده از هر دو اناء اجتناب نمود چنانکه قول مشهور چنین است.

به عبارت دیگر عقیده مشهور علماء این است که علم اجمالی نسبت به موافقت قطعیّه مقتضی است یعنی اگر مانع شرعی تأثیر می کند، لکن اگر خود شارع در ارتکاب احد الطرفین علی البدل اجازه دهد، ارتکاب احدهما بلامانع است.

پس مراد از (انّه مقطوع به فی کلام الاصحاب، و ...) چیست؟

این است که سید محمّد عاملی رأی مذکور را رأی قطعی در کلام امامیّه خوانده است و محقّق بهبهانی آن را به اصحاب یعنی فقهای امامیّه نسبت داده‌اند.

پس مراد از (دعوی الاجماع صریحا) چیست؟

این است که شیخ اسد اللّه کاظمی در شرح وافیه با صراحت در مسأله مزبور ادّعای اجماع کرده است.

مراد از (ذهب جماعهٔ الی عدم وجوبه) چیست؟

این است که گروهی موافقت قطعیّه با علم اجمالی را واجب ندانسته و ارتکاب برخی از اطراف شبهه را اختیاری می‌شمارند. به عبارت دیگر ارتکاب احدهما را بالاختیار جایز می‌دانند یعنی یکی را مرتکب شود و از دیگری اجتناب نماید.

ص: ۷۸

مراد از (و حکی عن بعض القرعهٔ)؟

این است که برخی قرعه را شرط کرده‌اند، چرا که تشخیص خلّ و خمر مشکل است.

روی‌هم‌رفته در این دو مقام که حرمت مخالفت قطعیّه و وجوب موافقت قطعیّه است و به عبارت دیگر در شبهه محصوره و یا در مشتبهین چه اقوالی مطرح است مهمّات آن را بنویسید؟

- یک قول این بود که مخالفت قطعیّه جایز است و لذا می‌توان انائین مشتبهین را مرتکب شد، چرا که علم اجمالی علّت تامّه برای حرمت مخالفت قطعیّه نیست و بلکه مقتضی آن است و قانون مقتضی آنست که: لو لا المانع مقتضی تأثیر خودش را می‌گذارد.

حال در ما نحن فیه مانع وجود دارد که اخبار الحلّ است و لذا علم اجمالی کالجهل رأسا است و بلااثر، این‌ها همانهایی هستند که گفتند: حتی تعلم انه حرام بعینه. که پاسخ آنها داده شد.

- قول دیگر این بود که ارتکاب مشتبهین جایز است لکن تدریجا و لا دفعهٔ.

چرا؟

زیرا علم اجمالی نه علّت تامّه است برای حرمت مخالفت قطعیه و نه مقتضی بلکه کالجهل رأسا است یعنی همان‌طوری که انسان شاک به شک بدوی مجاز است هریک از مشتبهین را مرتکب شود همین‌طور هم عالم به علم اجمالی حقّ دارد کلا المشتبهین را مرتکب شود.

اگر هر دو دفعهٔ قابل ارتکاب‌اند، ارتکاب مشتبهین جایز نیست لکن اگر معا و دفعهٔ قابل ارتکاب نیستند مثل مباشرت مرأتین، ارتکاب مشتبهین به صورت تدریجی عیبی نداشته و جایز است که این قول نیز پاسخ داده شد.

- قول دیگر از صاحب حدائق این بود که اگر تکلیف واحد بالنوع باشد، مخالفت جایز نیست و لکن اگر مختلف بالنوع باشد فی المثل یکی خلّ و یکی خمر، مخالفت جایز است.

- قول دیگر قول شیخ بود که حرمت مخالفت قطعیّه بود و اما اقوال در مقام دوم عبارت بود از:

- قول به قرعه بود بدین معنا که گروهی از علماء در رابطه با مسئله احتیاط و موافقت قطعیّه در باب علم اجمالی قائل به قرعه شده‌اند یعنی اجتناب از طرفین شبهه لازم نیست، بلکه اجتناب از حرام واقعی لازم است.

حال چون حرام واقعی بر ما مشتبه شده است با قرعه آن را تعیین می‌کنیم.

حاصل مطلب در (لنا علی ما ذکرنا: انه اذا ثبت کون ادلّه تحریم ...) چیست؟

دلیل شیخ است بر این کلامش که فرمود: رأی صواب و حقّ در این مسئله وجوب اجتناب از تمام افراد مشتبه است در شبهه محصوره.

ص: ۷۹

دلیل شیخ چیست؟

شمول ادلّه تحریم محرّمات نسبت به معلوم اجمالی است و لذا فرموده است:

مانع شرعی و یا عقلی از منجّز شدن تکلیف با اجمالی بودن معلوم وجود ندارد لذا به حکم عقل، احتراز از ارتکاب آن محرّم اجمالی به وسیله اجتناب از تمام افراد مشتبه لازم است، چرا؟

زیرا احتمال دارد آن فردی که قصد ارتکاب آن را دارد همان حرام واقعی باشد و فرد برای آن کیفر شود، چرا که تکلیف با محرّم اجمالی ثابت است و کیفر برآن قبیح نیست در نتیجه اصل حلیّت در شبهه تحریمیّه جاری نمی‌شود.

پس بعد از آنکه ثابت شد که حرام واقعی در ضمن افراد مشبهه وجود دارد و تکلیف به اجتناب از آن منجّز است با اشتغال یقینی به ترک حرام واقعی، مقتضای عقل، احتیاط و دوری گزیدن از تمام افراد مشتبه است تا در محذور فعل حرام واقع نشود.

عبارهٔ اخرای دلیل شیخ را به زبان ساده‌تر بنویسید؟

در مقام اوّل:

۱- به ثبت رسید که مقتضی موجود است.

یعنی ادلّه محرّمات تعمیم داشته و موارد علم اجمالی را هم در برمی گیرند.

۲- ثابت شد که مانع از تنجّز تکلیف معلوم بالاجمال نیز مفقود است.

یعنی: نه عقلا مانعی از تنجّز وجود دارد و نه شرعا.

پس: در موارد علم اجمالی، ما یک خطاب منجّز داریم که معصیت آن حرام است و باید از آن اجتناب کرد.

حال در ما نحن فیه نیز تنها راه اجتناب از حرام واقعی عبارتست از اجتناب از هر دو طرف شبهه.

چرا؟

زیرا از هر طرف که اجتناب کنیم یقین حاصل نمی‌شود که از حرام واقعی اجتناب کرده باشیم و خطاب اجتنب، امتثال شده باشد.

لذا از باب مقدّمه علمیّه باید از هر دو مشتبه اجتناب کنیم.

به عبارت دیگر عقل می گوید:

الاشتغال الیقینی یستدعی الفراغ الیقینی. و در اینجا فراغت یقینیه حاصل نمی‌شود مگر با اجتناب از هر دو طرف شبهه.

به عبارت دیگر اگر از شیخ بپرسیم شما که در مقام دوّم فرمودید موافقت قطعیّه با مشتبهین واجب

ص: ۸۰

است و باید از هر دو اناء اجتناب نمود دلیلتان چیست؟

می گوید: میان مقام اوّل و مقام دوّم در نفی و اثبات تلازم است به این معنا که:

اگر در مقام اوّل مخالفت قطعیه حرام نباشد، در مقام دوم هم موافقت قطعیّه واجب نیست.

و اگر در مقام اوّل مخالفت قطعیه حرام باشد، در مقام دوّم هم موافقت قطعیّه واجب است.

حال چون در مقام اوّل ثابت کردیم که مخالفت قطعیه با معلوم بالاجمال حرام است، در مقام دوم هم قائل می‌شویم که موافقت قطعیّه طبق آنچه گذشت واجب است.

به نظر شما در چه صورت و چگونه می‌شود که علم اجمالی بالاثر باشد و مخالفت قطعیه حرام نباشد و بتوان هر دو طرف مشتبه را مرتکب شد؟

۱- اینکه بگوئیم: الفاظ وضع شده است برای معانی معلومه، بدین معنا که وقتی گفته می‌شود: الخمر حرام یعنی الخمر المعلوم حرام.

۲- یا اینکه بگوئیم که شارع این الفاظ را برای موضوعات وضع نموده و فرموده است: الخمر المعلوم حرام، نه اینکه الفاظ وضع شده باشند برای معانی معلومه.

۳- و یا اینکه بگوئیم: و لو این الفاظ وضع نشده باشند برای معانی معلومه و یا شارع این الفاظ را وضع نکرده باشد برای معانی معلومه و لکن شرط تنجز تکلیف علم تفصیلی است.

یعنی کل شیء لک حلال حتی تعلم انه حرام بعینه.

امّا ما ثابت کردیم که:

۱- این الفاظ برای معانی واقعیّه وضع شده‌اند و نه معلوم.

۲- شارع نیز این الفاظ را برای موضوعات وضع نفرموده و فرموده: الخمر حرام.

۳- علم تفصیلی هم شرط تنجّز تکلیف نیست.

پس: مخالفت قطعیه با علم اجمالی حرام است و لذا در مقام دوّم موافقت قطعیّه واجب است.

چرا؟

زیرا مفرّی وجود ندارد.

چرا؟

زیرا:

۱- به هریک از انائین که مرتکب شوی احتمال عقاب وجود دارد.

۲- دفع عقاب محتمل عقلا واجب است.

پس: اجتناب از انائین مشتبهین واجب است.

ص: ۸۱

نکته:

قبح عقاب بلابیان مربوط به شک در تکلیف است و دفع عقاب محتمل مربوط به مکلّف به است.

از بیانات مذکور چه قواعد و قوانینی استنباط می‌شود؟

دو قانون مسلّم در باب علم اجمالی:

الف) حرمت مخالفت قطعیّه.

ب) وجوب موافقت قطعیّه.

دلیلتان بر هریک از دو قاعده مزبور چیست؟

الف ۱- اینکه دفع عقاب قطعی عقلا واجب است.

۲- در شبهات مقرونه به علم اجمالی، ارتکاب جمیع الاطراف مستلزم قطع به مخالفت واقع است.

پس: مخالفت قطعیه با موارد علم اجمالی عقلا حرام است.

ب ۱- اشتغال یقینی مستدعی فراغت یقینیّه است.

۲- در شبهات مقرونه به علم اجمالی اشتغال یقینی به یکی از دو یا چند طرف شبهه داریم.

۳- در اشتغال یقینی به برخی اطراف شبهه، عقل حکم به تحصیل فراغت یقینیه دارد.

۴- تحصیل یقین به امتثال تکلیف، به آن است که از باب مقدّمه علمیّه از هر دو طرف اجتناب شود.

پس: به حکم عقل موافقت قطعیّه و اجتناب از دو طرف شبهه واجب است.

چه استفاده‌ای از این دو قاعده می‌شود؟

هرکجا ظواهر احادیث شرعیّه با این دو قانون در تضاد قرار گرفت، ما ظواهر را توجیه کرده و برخلاف ظاهر حمل می‌کنیم.

طریق حمل برخلاف ظاهر چگونه است؟

۱- یا آن را بر شبهات بدویه حمل می‌کنیم چنانکه در احادیث کل شیء لک حلال چنین کردیم.

۲- یا آن را بر شبهات مقرونه به علم اجمالی که غیر محصوره هستند، حمل می‌کنیم.

۳- و یا حمل می‌کنیم بر اینکه آن مورد حدیث، مورد خاصّی بوده و از قانون شبهات مقرونه محصوره خارج است و هکذا من التوجیهات.

آیا این قاعده اشتغال مؤیّدات شرعیه‌ای هم دارد؟

بله چنانکه در شرح آمد مؤیدات مورد نظر به قرار ذیل‌اند:

ص: ۸۲

۱- قوله علیه السّلام ما اجتمع الحلال و الحرام الّا غلب الحرام الحلال.

۲- قوله علیه السّلام اترکوا ما لا بأس به حذرا عمّا به البأس.

۳- ما ورد فی الصلاهٔ فی الثوبین المشتبهین و ...

۴- ما ورد فی الإناءین المشتبهین خصوصا مع فتوی الاصحاب بلاخلاف علی وجوب الاجتناب عن استعمالها مطلق.

مراد از (و اختبر ذلک من حال العبد اذا قال له المولی: اجتنب ...) چیست؟

شاهد مطلبی است که جناب شیخ در اثبات وجوب موافقت قطعیّه و قول حقّ آورده مبنی بر اینکه: عند العرف و عقلاء عالم:

اگر مولایی به عبدش بگوید: اجتنب عن الخمر المردّد بین هذین الإناءین، بلاتردید وجدان حکم به احتیاط می کند.

لذا اگر این عبد احتیاط را از دست داده از هر دو طرف شبهه اجتناب نکند، همان عقلاء او را مستحقّ مذمت می‌دانند.

حال در ما نحن فیه که ما خطاب شرعی و مولوی اجتنب عن الخمر را داریم، باید احتیاط کنیم.

چه تفاوتی میان آن خطاب عرفی و این خطاب شرعی وجود دارد؟

۱- خطاب عرفی اختصاص دارد به موارد علم اجمالی ولی خطابات شرعیّه مورد بحث، هم شامل موارد علم تفصیلی، هم شامل موارد علم اجمالی و حتی شامل موارد شک و جهل نیز می‌شوند.

امّا در مقام عمل و امتثال و احتیاط فرقی میان احتیاط عقلی و شرعی نیست.

ص: ۸۳

متن: فإن قلت: أصالـهٔ الحلّ فی کلا المشـتبهین جاریـهٔ فی نفسـها و معتبرهٔ لو لا المعارض، و غایهٔ ما یلزم فی المقام تعارض الأصـلین، فیتخیّر فی العمل فی أحد المشتبهین، و لا وجه لطرح کلیهما.

قلت: أصالـهٔ الحلّ غیر جاریـهٔ هنا بعد فرض کون المحرّم الواقعی مکلّفا بالاجتناب عنه منجّزا- علی ما هو مقتضـی الخطاب بالاجتناب عنه- لأنّ مقتضـی العقل فی الاشـتغال الیقینی بترک الحرام الواقعی هو الاحتیاط و التحرّز عن کلا المشـتبهین حتّی لا یقع فی محـذور فعـل الحرام، و هو معنی المرسـل المروی فی بعض کتب الفتاوی: «اترک ما لا بأس به حـذرا عمّا به البأس»، فلا یبقی مجال للإذن فی فعل أحدهما. و سـیجیء فی باب الاستصـحاب- أیضا-: أنّ الحکم فی تعارض کلّ أصلین إذا لم یکن أحدهما حاکما علی الآخر، هو التساقط لا التخییر.

ترجمه:

توهّم جریان اصالهٔ الحلّ در هریک از مشتبهین و تخییر میان آن دو

اگر گفته شود که:

اصالـهٔ الحـلّ فی نفسـها (یعنی بـا قطع نظر از خطاب اجتنب عن الخمر) در هریک از مشـتبهین جاری است و دارای ارزش (البته) اگر معارضی (مثل اجتنب عن الخمر) وجود نداشته باشد.

نهـایت چیزی که در ما نحن فیه لازم می‌آیـد، تعارض اصـلین است (چرا که میـدان تنها از آن اصـلین نیست، بلکه از آن اجتنب عن الخمر نیز هست و لـذا) اختیار می‌شود عمل در یکی از دو مشـتبه و دلیلی بر ردّ و دورانـدازی هر دو اصالـهٔ الحلّ (و عمل به احتیاط) وجود ندارد.

پاسخ شیخ اعظم به اشکال فوق

این است که اصالهٔ الحلّ در اینجا و پس از فرض محرّم واقعی (در اثر علم اجمالی) و در حالی که (انسان) مکلّف است به اجتناب از آن درحالی‌که (حرام واقعی بر مکلّف) منجّز شده است جاری نیست.

(البته) بنا بر اینکه مقتضای خطاب، اجتناب از آن (خمر) است.

حکم در تعارض اصلین تساقط است و نه تخییر

زیرا مقتضـای عقل در اشـتغال یقینی به ترک حرام واقعی، احتیاط و اجتناب از هر دو مشـتبه است تا (شـخص) در محـذور و مشـکل فعل حرام واقع نشود.

ص: ۸۴

و این (معنا)، معنای آن حدیث مروی در برخی از کتب فتاوی است که: از خیر آنچه اشکالی به واسطه آن پیش نمی‌آید، به خاطر حذر و نجات از آنچه به واسطه آن اشکال ایجاد می‌شود بگذر (یعنی از خیر خلّ بگذر تا گرفتار خمر نشوی).

پس دیگر مجالی باقی نمی‌ماند برای اذن شارع در انجام یکی از آن دو (اناء) و در باب استصحاب نیز خواهد آمد: که حکم در تعارض دو اصل، اگر احدهما نسبت به دیگری حاکم نباشد، تساقط است و نه تخییر.

تشریح المسائل

مراد از (اصالهٔ الحل فی کلا المشتبهین جاریهٔ فی نفسها ...) چیست؟

اشکال و یا قول دیگری است در برابر قول شیخنا که می‌فرماید: موافقت قطعیه در موارد علم اجمالی واجب است مبنی بر اینکه خیر، موافقت قطعیه واجب نیست و موافقت احتمالیه هم کفایت می کند.

یعنی شما در انائین مشتبهین می‌توانی یکی را مرتکب و از دیگری اجتناب کنی.

اوّلین دلیل حضرات بر این مدّعا چیست؟

این است که ما در شبهه محصوره دوگونه دلیل داریم و لذا با جمع میان دو دلیل از احدهما اجتناب و در احدهما مرخّص هستیم.

مراد از این دو جور یا دوگونه دلیل چیست؟

۱- اجتنب عن الخمر.

۲- کل شیء لک حلال حتی ...

فی المثل شما دو ظرف داری و اجمالا می‌دانی یکی خلّ است و یکی خمر، دلیل واقعی اجتنب عن الخمر از شما می‌خواهد که از خمر اجتناب کنی.

و یا فی المثل دلیل کل شیء ... به شما می گوید: هر چیزی که نمی‌دانی حلال است یا حرام، آن چیز بر تو حلال است.

پس هم قانون اجتنب عن الخمر، به این مورد نظر دارد هم دلیل کل شیء لک حلال.

با توجه به مطالب فوق مراد از (غایهٔ ما یلزم فی المقام تعارض الاصلین ...) چیست؟

نتیجه نظر دو دلیل مزبور بر کلا المشتبهین است که سبب تعارض در این مقام است.

مراد از این تعارض چیست؟

این است که اصالهٔ الحلیّه در این ظرف تعارض می کند با اصالهٔ الحلیّه در آن ظرف.

ص: ۸۵

چرا چنین تعارضی حاصل می‌شود؟

زیرا اجتنب عن الخمر به این مورد نظر دارد و الّا تعارضی میان اصلین پیش نمی‌آمد. و ما هرچند تا ظرف هم که داشتیم به ترتیب اصالهٔ الحل و اصل طهارت جاری کرده و یکی‌یکی آنها را مرتکب می‌شدیم.

چرا اجتنب عن الخمر در اینجا عامل تعارض می‌شود؟

زیرا شما اجمالا می‌دانی که یکی خمر است، لذا اگر در این یکی طهارت جاری کنی تعارض می‌کند با اصل طهارت در آن یکی.

اگر از مستشکل بپرسیم برای رفع تعارض چه باید کرد چه می‌گوید؟

می‌گوید ارتکاب یکی به شرط اجتناب از دیگری راه حلّ مطلب است، تا یکی بشود سهم کل شیء لک حلال و دیگری بشود سهم اجتنب عن الخمر.

حاصل اشکال مستشکل چیست؟

این است که:

چون «الضّرورات تتقدّر بقدرها»، به مقدار ضرورت از اصلین رفع ید می‌کنیم.

رفع ید در انائین مشتبهین، رفع ید از اجراء یک اصل است نه از دو اصل.

پس: موافقت قطعیه با موارد علم اجمالی لازم نبوده، موافقت احتمالیه هم کفایت می‌کند.

جمع‌بندی و عبارهٔ اخرای اشکال فوق چگونه است؟

۱- در موارد علم اجمالی و انائین مشتبهین با قطع نظر از علم اجمالی، در خصوص هریک از دو اناء شک در حلیّت داریم.

۲- اجمالاـ می‌دانیم که یکی از این دو اناء حرام است، در نتیجه نمی‌توانیم در آن اصالهٔ الحلّ جاری کرده، حکم به حلیّت نمائیم چنانکه در مقام اول ثابت شد.

۳- به خاطر علم اجمالی به احدهما نمی‌توانیم اصل را در هر دو جاری کنیم یعنی تنافی اصالهٔ الحل در هریک از این دو اناء با دیگری عرضی است و نه ذاتی.

به عبارت دیگر اگرچه مقتضی جریان اصل که همان شک باشد در هر دو اناء موجود است، لکن علم اجمالی مانع جریان هر دو اصل شده است.

۴- از آنجا که الضرورات تتقدر بقدرها، ما نیز بقدر ضرورت از اصول رفع ید می‌کنیم و رفع ید در اینجا به این است که از اجراء یک اصل در یک طرف رفع ید کنیم و نه از اجراء هر دو اصل در دو طرف.

پس موافقت قطعیّه با موارد علم اجمالی لازم نبوده، موافقت احتمالیه نیز کفایت می‌کند.

ص: ۸۶

مراد از (قلت: اصالهٔ الحلّ غیر جاریهٔ هنا بعد فرض کون المحرّم ...) چیست؟

اولین پاسخ شیخ است به اشکال و استدلال فوق مبنی بر اینکه با فرض وجود علم اجمالی دیگر نوبت به جریان اصالهٔ الحلّ در مشتبهین نمی‌رسد تا سخن از تعارض پیش آید و شما حکم به تخییر کنید.

دلیل جناب شیخ بر این مدّعی چیست؟

این است که:

۱- در موارد علم اجمالی هم خطاب منجّز داریم.

۲- علم اجمالی هم مثل علم تفصیلی مؤثر بوده و باید امتثال شود.

در امتثال خطاب، راهی جز احتیاط و اجتناب از هر دو طرف شبهه نیست.

پس: جایی برای جریان اصالهٔ الحلّ در اطراف علم اجمالی وجود ندارد تا نوبت به تعارض برسد.

به عبارت دیگر:

وقتی شما اجمالاـ می‌دانی که یکی از این دو ظرف خمر است و مشمول اجتنب عن الخمر می‌شود هریک را که مرتکب شوی احتمال عقاب دارد.

دفع عقاب محتمل واجب است.

دفع عقاب محتمل از باب مقدّمه علمیّه اجتناب از هر دو مشتبه است.

بنابراین در اینجا شک در حلیّت وجود ندارد تا خطاب کل شیء لک حلال در آن جاری شود.

دومین پاسخ شیخ به اشکال مزبور چیست؟

این است که:

۱- در اینجا پای علم اجمالی در کار است و لذا قاعده اشتغال حاکم بر اصالهٔ الحلیّه است یعنی اصالهٔ الحلیّه از آن جائی است که انسان شک بکند که آیا این شیء حلال است یا حرام. به عبارت دیگر علم اجمالی شکی نمی‌گذارد که یکی از آن دو اناء خمر است و لذا تکلیف را بر تو منجّز می‌کند.

۲- وقتی تکلیف بر تو منجّز باشد هریک را که مرتکب شوی احتمال عقاب دارد.

۳- دفع عقاب محتمل واجب است.

در دفع عقاب محتمل، از باب مقدمه علمیّه اجتناب از هر دو طرف لازم است.

بنابراین قاعده اشتغال و یا قاعده دفع عقاب محتمل، حکومت دارد بر قاعده کل شیء لک حلال.

مرادتان از اینکه حکومت دارد چیست؟

یعنی نظر تفسیری دارد و می‌گوید:

ص: ۸۷

کل شیء لک حلال مربوط به جایی است که علم اجمالی وجود ندارد و حال آنکه در اینجا علم اجمالی وجود دارد و میدان از آن حکومت علم اجمالی.

عبارهٔ اخرای پاسخ شیخ در اینجا چیست؟

سلّمنا که دو اصل اصالهٔ الحلّ در اطراف علم اجمالی جاری شوند و تعارض هم بکنند باز هم نوبت به حکم تخییر نمی‌رسد.

چرا؟

زیرا در مبحث استصحاب خواهد آمد که:

اگر دو اصل عملی باهم تعارض کنند، در حالی که هیچ‌یک حاکم و محکوم نیستند تساقط می‌کنند و جائی برای تخییر نیست.

فی المثل در ما نحن فیه دو تا اصالهٔ الحلّ در عرض هم بوده و هر دو نیز اصل حکمی هستند و لذا تعارضا و در نتیجه تساقطا.

ص: ۸۸

متن: فإن قلت: قوله: «كلّ شىء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام» و نحوه، يستفاد منه حليّة المشتبهات بالشبهة المجرّدة عن العلم الإجمالى جميعا، و حليّة الشّبهات المقرونة بالعلم الإجمالى على البدل، لأنّ الرخصة فى كلّ شبهة مجرّدة لا تنافى الرخصة فى غيرها، لاحتمال كون الجميع حلالا فى الواقع، فالبناء على كون هذا المشتبه بالخمر خلّا، لا ينافى البناء على كون المشتبه الآخر خلّا.

و أمّا الرخصة فى الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالى و البناء على كونه خلّا لما تستلزم وجوب البناء على كون المحرّم هو المشتبه الآخر، فلا يجوز الرخصة فيه جميعا، نعم يجوز الرخصة فيه بمعنى جواز ارتكابه و البناء على أن المحرّم غيره، مثل: الرخصة فى ارتكاب أحد المشتبهين بالخمر مع العلم بكون أحدهما خمرا، فإنّه لما علم من الأدلّة تحريم الخمر الواقعى و لو تردّد بين الأمرين، كان معنى الرخصة فى ارتكاب أحدهما الإذن فى البناء على عدم كونه هو الخمر المحرّم عليه و أنّ المحرّم غيره، فكلّ منهما حلال، بمعنى جواز البناء على كون المحرّم غيره.

و الحاصل: أنّ مقصود الشارع من هذه الأخبار أن يلغى من طرفى الشك فى حرمة الشىء و حليّته احتمال الحرمة و يجعل محتمل الحلية فى حكم متيقنها، و لما كان فى المشتبهين بالشبهة المحصورة شك واحد و لم يكن فيه إلّا احتمال كون هذا حلالا و ذاك حراما و احتمال العكس، كان إلغاء احتمال الحرمة فى أحدهما إعمالا له فى الآخر و بالعكس، و كان الحكم الظاهرى فى أحدهما بالحلّ حكما ظاهريّا بالحرمة فى الآخر، و ليس معنى حليّة كلّ منهما إلّا الإذن فى ارتكابه و إلغاء احتمال الحرمة فيه المستلزم لإعماله فى الآخر.

فتأمّل حتّى لا تتوهّم: أنّ استعمال قوله عليه السّلام: «كلّ شىء لك حلال» بالنسبة إلى الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى و الشبهات المجرّدة استعمال فى معنيين.

ترجمه: اشكال اگر گفته شود:

از اين سخن امام عليه السّلام كه فرموده: كل شىء لك حلال ... و امثال آن، حليّت تمام مشتبهات به شبهه مجرّده از علم اجمالى (شبهه بدويه) و حليّت شبهات مقرونه به علم اجمالى اما على البدل استفاده مى‌شود، زيرا:

ص: ۸۹

۱- اجازه دادن (و حلال دانستن) در هر شبهه مجرّده‌ای با رخصت و (حلیّت) در غیر آن تنافی ندارد، چرا که احتمال دارد تمامش در واقع حلال باشد.

پس بنا گذاشتن بر اینکه این مشتبه خمر است منافی با بناء گذاشتن بر اینکه آن یکی مشتبه خلّ است، نمی‌باشد.

۲- و اما اجازه دادن (و حلال دانستن) در شبهه مقرونه بالعلم الاجمالی (که مثلا این اناء حلال است) و بناگذاری بر اینکه این (اناء) خلّ است، چون مستلزم وجوب بنا گذاشتن بر اینکه مشتبه دیگر خمر است، اجازه در تمام اطراف شبهه جایز نیست.

بله، اجازه در آن به معنای جواز ارتکاب به این یکی و بناگذاری بر اینکه آن دیگری حرام است مثل اجازه در ارتکاب احد المشتبهین به خمر با علم به اینکه یکی از این دو اناء خمر است.

پس در این مثال چون تحریم خمر واقعی در ادلّه شرعی معلوم است و لو مردّد میان دو امر باشد، معنای کل شیء لک ... رخصت و اجازه در ارتکاب احدهما، اذن شارع است در بناگذاری بر خمر نبودن آن یکی اناء و اینکه آنی که حرام است آن دیگری است.

پس هریک از این دو (اناء) حلال است به‌معنای جواز بناگذاری است بر اینکه آن دیگری حرام (و خمر) است.

حاصل مطلب اینکه هدف شارع از این اخبار (کل شیء لک حلال ...) این است که از دو احتمال حرمت و حلیّت (در شیء مشکوک)، احتمال حرمت ملغی شود و محتمل الحلیّه در حکم (نازل به منزله) متیقّن الحلیّه قرار بگیرد (یعنی چیزی که نمی‌دانی حلال است یا حرام، حلال است).

حدیث کل شیء دارای معنای واحد است و در دو معنا استعمال نشده است.

و چون در مشتبهین به شبهه محصوره یک شک وجود دارد و نیست در آن مگر احتمال اینکه این (اناء) حلال باشد (و خل) و آن (اناء) حرام (باشد و خمر) و احتمال عکس آن (بدین معنا که این اناء خمر باشد و آن یکی خل) لغو شدن احتمال حرمت در یکی از این دو مستلزم عمل و ارتکاب است برای او در دیگر اناء و بالعکس.

به عبارت دیگر حکم ظاهری در یکی از این دو به حل، (مستلزم) حکم ظاهری است در دیگری به حرمت و معنای حلال بودن هریک از این دو (اناء)، نیست مگر اذن در ارتکاب آن و الغا شدن احتمال حرمت در آنکه مستلزم اعمال و ارتکاب او در دیگری است.

پس بیندیش (در گفته ما) تا این توهّم پیش نیاید که: استعمال حدیث کل شیء لک .... در شبهات مقرونه (و مشوب) به علم اجمالی و در شبهات بدویه، استعمال در دو معناست.

ص: ۹۰

تشریح المسائل

حاصل مطلب در دوّمین اشکال و یا استدلال در مقابل استدلال شیخ بر وجوب موافقت قطعیّه در موارد علم اجمالی چیست؟

این است که اخبار حلیّت مثل کل شیء حلال حتی تعرف انه حرام بعینه، به جز موارد علم تفصیلی، شامل کلیه موارد شبهه اعم از شبهات بدویه و شبهات مقرونه به علم اجمالی می‌شود و در تمام این موارد حکم به حلیّت ظاهریه امر مشتبه می کند.

با این تفاوت که از این اخبار حلیّت:

۱- در شبهات بدویّه، همه اطراف شبهه علی التعیین استفاده می‌شود بدین معنا که اگر در خارج ۱۰ یا ۱۰۰ یا ۱۰۰۰ و یا ... مصداق برای شبهه بدویه وجود داشته باشد، برای هریک و به صور علی‌حده اصالهٔ الحل جاری کرده و آن را مرتکب می‌شویم.

چرا؟

زیرا هم مقتضی یعنی شک در حلیّت برای این شمول موجود است و هم مانع از این شمول یعنی علم اجمالی وجود ندارد.

پس با اجراء اصول عملیه مخالفت قطعیّه‌ای با علم اجمالی پیش نمی‌آید.

به عبارت دیگر مستشکل می گوید: ما با خطاب اجتنب عن الخمر کاری نداریم، بلکه به دنبال این هستیم که ببینیم مقتضای کل شیء لک حلال چیست؟

متوجّه می‌شویم که مقتضای این قاعده این است که یکی را مرتکب شو و از یکی هم مرخّصی و لذا دیگر صحبتی از جمع میان دلیلین در کار نیست.

توضیح مطلب اینکه:

۱- گاهی شما دو ظرف داری که مشکوک‌اند به شک بدوی شما بدین معنا که آیا این یکی ظرف خلّ است یا خمر و آیا آن یکی اناء خلّ است یا خمر و لذا در اینجا خبری از علم اجمالی نیست.

حال قاعده کلّ شیء لک حلال، به شما می گوید: وقتی نمی‌دانی فلان چیز حلال است یا حرام، بر تو حلال است و به عبارت دیگر روی هر ظرفی که دست بگذاری و ندانی که حلال است یا حرام بر تو حلال است، مرتکب شو. خلاصه اینکه اصل حلیّت را یکی پس از دیگری در آنها جاری کرده و مرتکب شو، تعارضی هم پیش نمی‌آید.

۲- و گاهی شما دو یا چند ظرف داری که در حلال و یا حرام بودن هریک شک داری، لکن شک شما همراه با علم اجمالی است.

بدین معنا که اجمالا می‌دانی یکی از این ظروف خمر است.

ص: ۹۱

و لـذا وقتی دست روی ظرف اوّل که می‌گـذاری شـک می‌کنی که حلال است یا حرام، کل شـیء لک می‌گویـد: چون حرمتش را نمی‌دانی، این ظرف بر تو حلال است.

حال وقتی شـما در یکی از دو ظرف گفتی این حلال است یا حرام و خطاب کل شـیء لک گفت حلال است و شـما مرتکب شدی دیگر نمی‌توانی برای دوّمین ظرف چنین حکمی صادر کنی.

چرا؟

زیرا لازمه حلال بودن این ظرف، حرام بودن آن یکی است چرا که عمر قاعده کل شـیء بـا ارتکـاب یـک طرف در موارد علم اجمالی به پایان می‌رسد. برخلاف شبهات بدوی که عمر این قاعده پایان‌پذیر نیست.

به عبارت دیگر این قاعده در شک بدوی اگر میلیون مصداق هم باشد بقاء داشته و یکی پس از دیگری حکم به حلیّت این مصادیق می‌کند و لکن وقتی همراه با علم اجمالی شد در یکی جاری شده و دیگر عمرش به ظرف بعدی نمی‌رسد.

لذا نتیجه می‌گیریم که یکی حلال و دیگری حرام است و دیگر نیازی به طی نمودن وجه اوّل و تحصیل رضایت دلیلین نداریم.

جناب مستشـکل: در شک بـدوی که ظروف متعـدّدی وجود دارد و شـما دست روی هریک که می‌گذاری قاعده به شـما می‌گوید: حلال است، در اینجا هم که انائین مشـتبهین‌اند و شـما علم اجمالی به حرمت احـدهما دارید، باز هم شک داری که کدامیک حلال است یا حرام، خوب وقتی شک داریـد چه اشـکال دارد که اصالـهٔ الحلیّه بگویـد حلال است؟ چرا در اینجا می‌گوئید عمر این قاعده پس از ارتکاب اوّلی پایان می‌پذیرد؟ سر مطلب چیست؟

سر مطلب این است که هر شک در حرمتی، یک اصالهٔ الحلیّه دارد.

فی المثل شما ۱۰ ظرف داری و نسبت به همه ۱۰ ظرف هم شک بدوی داری، در اینجا ۱۰ تا اصالهٔ الحلیّه هم وجود دارد.

به عبارت دیگر شما ۲۰ ظرف داری و شک‌تان نسبت به هریک از این ظروفها بدوی است لکن هر شکی هم دارای دو احتمال است پس دو شک دارید با چهار احتمال چنانکه نسبت به هر ظرف می‌گوئی:

این اناء حلال است یا حرام.

پس هر انائی شکی دارد مخصوص به خود و آن شک مؤلف از دو احتمال است یعنی حلال و یا حرام.

امـا آیا در انائین مشـتبهین که همراه با علم اجمالی است، هر اناء دارای شک مسـتقلی است و هر شک هم دارای دو احتمال است تا جمعا بشود چهار احتمال؟

یا اینکه دو اناء یک شک دارد و دو احتمال؟

ص: ۹۲

در اینجا می گوئیم: شما دو ظرف داری و اجمالاـ می‌دانی که یکی خمر است لکن شک داری که این حلال است و آن دیگری حرام و یا آن دیگری حلال است و این یکی حرام؟

به عبارت دیگر: آیا این خمر است و آن یکی خلّ و یا نه آن یکی خمر است و این یکی خلّ؟

چرا چنین است زیرا که این دو مطلب لازم و ملزوم‌اند. در نتیجه در علم اجمالی در دو ظرف یک شک وجود دارد یک احتمال و یک اصالهٔ الحلیّه.

پس در شک بدوی به عدد هر اناء یک شک داری و دو احتمال، اما در علم اجمالی دو اناء یک شک دارد و در مقابل این شک یک احتمال وجود دارد و یک اصالهٔ الحلیّه.

چرا که اگر این یکی خمر است پس آن یکی خلّ است و اگر آن یکی خمر است پس این یکی خل است پس در علم اجمالی یک اصالهٔ الحلیّه بیشتر وجود ندارد.

پس دیگر این توهّم برای شما پیش نیاید که در کل شیء لک حلال لازم است لفظ واحد در دو معنا استعمال شود.

به عبارت دیگر خیال نکنید که کل شیء لک حلال هم در تعیین استعمال شده هم در تخییر بدین معنا که در شک بدوی هر انائی حلال است تعینا، این اناء تعینا حلال، آن اناء تعینا حلال، اما در موارد علم اجمالی احدهما تخییرا حلال.

خیر کل شیء لک یک معنا بیشتر ندارد لکن خصوصیت و مقتضای موارد فرق دارد. فی المثل

۱- در باب شک بدوی به عدد هر ظرفی یک شک داری، فهو لک حلال.

۲- در انائین مشتبهین و شبهه محصوره شما دو ظرف داری و یک شک، چون یک شک داری یک اصالهٔ الحلیّه هم بیشتر نداری و چون یکی را که مرتکب شدی و اصالهٔ الحلیّه را جاری کردی در دیگری شک نداری تا که چنین حکمی صادر بکنی چون می‌دانی که اجمالا یکی خمر است وقتی می‌دانی که یکی از این دو خمر است لازمه‌اش این است که آن یکی خلّ باشد.

نتیجه اینکه: وقتی شما کل شیء را در احد الانائین اجرا می کنی مجالی برای آن دیگری باقی نمی‌ماند. پس باید یکی را به‌عنوان حرام کنار بگذاری و ما عدا الحرام را که برایتان حلال است مرتکب شوی. و لذا خصوصیت مورد است که فرق می کند و نه معنای حدیث و حدیث در دو معنا بکار گرفته نشده است.

جمع‌بندی مطلب در عبارت (و الحاصل: ان مقصود الشارع من هذه الاخبار ...) چگونه است؟

- جمع‌بندی و بیان اشکال به مستشکل این است که به شما می گوئید:

۱- اخبار حلیّت هم شبهات مجرّده (شک بدوی) را در برمی گیرد، هم شبهات مقرونه به علم اجمالی

ص: ۹۳

را. منتهی در شبهات مجرّده دلالت می کند بر حلیّت جمیع مشتبهات تعینا و در شبهات مقرونه به علم اجمالی بر حلیت تخییرا و علی البدل.

۲- این مطلب شما مستلزم این است که لفظ کل شیء حلال در اکثر از معنای واحد استعمال شود و حال آنکه از نظر اصولی، استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد محال است.

پس اخبار حلیّت شامل شبهات مقرونه به علم اجمالی نشده و اختصاص به شبهات بدویه دارد.

- جمع‌بندی پاسخ مستشکل این است که لفظ کل شیء حلال در همه جا به یک معنا کلی آمده و آن عبارتست از بناگذاری بر حلیّت مشتبه و الغاء احتمال حرمت، لکن لازمه عقلی این معنا تعیین است در شبهات مجرّده و تخییر است در شبهات مقرونه که این امر ربطی به مستعمل فیه ندارد.

مراد مستشکل از این پاسخ چیست؟

این است که هدف شارع از اخبار کل شیء حلال این است که اگر در موردی شک در حلیّت و حرمت پیدا کردی به احتمال حرمت اعتنا نکن و مشکوک الحلیه را علی الظاهر مثل متیقّن الحلیّه بدان و این مطلب در تمام شبهات جاری است چون در شبهات بدویه در برابر هر مشکوکی یک شک مطرح است و دو طرف موجود بدین معنا که این مورد یا حلال است یا حرام. به مورد بعد هم که می‌رسی باز یک شک داری و دو طرف که آیا حلال است یا حرام و هکذا در دیگر مصادیق.

لذا در هریک به صورت جداجدا و به‌طور معیّن اخبار احل جاری شده و حکم می‌شود به اینکه احتمال حرمت را ملغی کن و مشکوک را نازل به منزله متیقّن فرض نما در اینجا اجراء اصل حلیّت در هریک نافی اجراء اصل در دیگری نیست.

پس حلیّت تعیینی لازمه عقلی مطلب است.

لکن در شبهات مقرون به علم اجمالی که پای انائین مشتبهین در کار است ما دیگر دو قسم شک نداریم تا در هریک جداگانه اصل حلیّت جاری کنیم، بلکه یک نوع شک است و آن این است که آیا این مایع حلال است اگر چنین باشد لازمه عقلی آن این است که آن دیگری حرام باشد.

پس قهرا این یکی اناء حرام خواهد بود، چرا که ما یقین اجمالی داریم که یکی از این دو حرام است.

و لذا در هریک از این دو که بنا را بر حلیّت بگذارید، باید بنا را در دیگری بر حرمت بگذارید حال چون هیچ‌یک از طرفین رجحان ندارد نوبت به تخییر می‌رسد.

پس تخییر از لوازم عقلی مورد است و ربطی به مستعمل فیه کلام ندارد. در نتیجه اخبار حلیّت شامل موارد علم اجمالی هم می‌شود و محذوری هم پیش نمی‌آید نتیجه شمول هم این می‌شود که موافقت قطعیّه لازم نمی‌باشد، بلکه موافقت احتمالیّه نیز کفایت می کند.

ص: ۹۴

متن: قلت: الظاهر من الأخبار المذكورة البناء على حليّة محتمل التحريم و الرخصة فيه، لا ـ وجوب البناء على كونه هو الموضوع المحلّل.

و لو سلّم، فظاهرها البناء على كون كلّ مشتبه كذلك، و ليس الأمر بالبناء على كون أحد المشتبهين هو الخلّ أمرا بالبناء على كون الآخر هو الخمر، فليس في الروايات من البدليّة عين و لا أثر، فتدبّر.

ترجمه: پاسخ اول و اشكال ادبی شيخ بر مستشكل (آنچه) از اين اخبار مذكوره (يعنی كل شیء لک حلال ... و كل شیء مطلق ...) به دست می‌آيد بناگذاری بر حليّت (و خل بودن) محتمل التحريم و رخصت (و اجازه) در آن است، نه وجوب بناگذاری بر اينكه اين همان موضوع محلّل (يعنی خل بودن) است (چرا كه وظيفه اين اخبار حكم‌سازی است، نه موضوع‌سازی يعنی اين اخبار تعيين نمی‌كنند كه اين موضوع خلّ است يا خمر، بلكه مشخص می‌كنند كه حلال است يا حرام).

پاسخ دوم شيخ به مستشكل و به فرض تسليم (كه هدف اين اخبار موضوع‌سازی است) پس ظاهرشان بناگذاری بر اين چنين بودن هر مشتبهی است (بدين معنا كه اگر اين اناء خلّ است آن ديگری هم خلّ است الی آخر).

پاسخ سوم شيخ به مستشكل اين است كه بناگذاری بر اينكه يكی از مشتبهين خلّ است (حلال)، عقلا مستلزم امر بر بناگذاری بر اينكه ديگری خمر است (و حرام) نيست، (بلكه به هر مشتبهی كه برخورد می‌كنی همان بنا را بگذار).

پس در اين روايات (كل شیء لک ...) اثری از تخيير و بدليّت وجود ندارد (كه در انائين مشتبهين يكی را حلال و ديگری را حرام بدان) پس تدبّر كن.

ص: ۹۵

تشریح المسائل

پس مراد از (قلت: الظاهر من الاخبار المذکورهٔ البناء علی حلیهٔ محتمل التحریم ...) چیست؟

پاسخ شیخ است از اشکال مذکور مبنی بر اینکه:

اولا: اخبار حل ظهور در بیان حکم داشته و ما را متعبّد به حکم می‌نماید.

یعنی دلالت دارند بر اینکه، شما باید متعبّد باشید که در موارد شک در حلیّت و حرمت بنا را بگذارید بر حلیّت مشتبه.

و لکن موضوع درست کن نیستند یعنی دلالت نمی‌کنند بر اینکه شما باید تعبدا بنا را بر حلیّت این مشتبه بگذارید و بگوئید آن موضوعی که در واقع حلال است همین است تا در نتیجه اصل موضوعی حاکم شود بر قاعده اشتغال، چون قاعده اشتغال اصل حکمی است.

خیر هر دو قاعده اصل حکمی هستند و در مورد علم اجمالی این قاعده اشتغال است که حاکم است چرا که راه دیگری برای امتثال خطاب منجّز نیست.

به عبارت دیگر این مستشکل در ضمن استدلالش گفت: معنای کل شیء حلال ... این است که وقتی شما در مورد انائین شک داری که کدام یک حلال است و کدام یک حرام و یا خلّ است یا خمر، بنا را بگذار بر حلیّت این یکی اناء تا بشود حلال و آن را مرتکب شوی و لکن لازمه این مسئله این است که در آن یکی بنا را بگذاری بر خمریت آن یکی اناء که در نتیجه می‌شود حرام.

در حقیقت شما به‌عنوان شاک اقدام به تعیین خلّ یا خمر نموده‌ای و نه حلال یا حرام.

و لذا شیخ می‌فرماید:

این حدیث به شما نمی‌گوید که بنا را بگذارید که این اناء خمر است و آن یکی خلّ است چرا که این موضوع‌سازی است و حال آنکه حدیث هدفش حکم‌سازی است.

و لذا حدیث به شما می‌گوید: بنا را بگذارید بر حلال بودن و یا حرام بودن انائین تا بشود حکم‌سازی.

ثانیا: سلّمنا که حدیث موضوع درست کن باشد و اخبار حلیّت دلالت نمایند بر اینکه شما بنا را بگذارید بر اینکه مشتبه همان موضوع محلّل است و لکن باید بدانید مفاد این اخبار تعیین است یعنی بنا را بگذار بر اینکه هر مشتبهی معیّنا حلال است و خلّ است، نه اینکه تخییر باشد و یا یک معنای کلی باشد که شامل تخییر هم بشود.

حال تعیین در شبهات بدویه است و نه مقرونه به علم اجمالی.

پس اخبار حل شامل موارد علم اجمالی نمی‌شود چون نمی‌توان در اینجا قائل به تعیین شد.

ص: ۹۶

به عبارت دیگر معنای حدیث کل شیء لک حلال این است که شما در هر مشتبهی یکنواخت حرکت نما و میان مشتبه‌ها فرق نگذار چرا که گفته هر شیء مشکوک و مشتبه بر تو حلال است.

حال همان‌طور که در موارد شک بدوی اعم از اینکه ۱۰ یا ۲۰ یا ۱۰۰ ظرف باشد، همه‌اش مشکوک است و تو در همه آنها کل شیء لک حلال را اجرا می‌کنی در مورد علم اجمالی نیز، انگشت روی هر انائی که بگذاری مشکوک است و کل شیء می‌گوید هر مشکوکی حلال است و باید تمام مشتبهات را یک جور حساب کنید.

بنابراین در موارد علم اجمالی اگر علم اجمالی منجز تکلیف است در هیچ‌یک از اطراف شبهه، کل شیء حلال را اجرا نکنید. بلکه قاعده اشتغال را جاری کنید.

و اگر علم اجمالی منجّز تکلیف نیست و کالجهل رأسا است، کل شیء را در تمام اطراف شبهه و اناءها اجرا کنید.

پس شما نمی‌توانید بگوئید: کل شیء لک حلال میان مشتبهین فرق می‌گذارد به این معنا که در یکی از مشتبهین اجرا می‌شود و در دیگری اجرا نمی‌شود خیر این با لحن حدیث مزبور سازگاری ندارد.

البته در تمام موارد شک بدوی چنانکه گذشت جاری می‌شود.

ثالثا: بناگذاری بر خلیّت یک طرف و در نتیجه حکم نمودن به حلال بودن، عقلا مستلزم بناگذاری بر خمریّت و حکم به حرمت طرف دیگر نیست، چرا که ممکن است چیز دیگری باشد.

لذا اصول تنها احکام و لوازم شرعیه بلاواسطه را ثابت می‌کنند نه آثار و لوازم عقلیه را.

پس چنین اصلی در اطراف علم اجمالی بلافایده است.

به عبارت دیگر جناب مستشکل شما گفتید:

کلّ شیء حلال در انائین مشتبهین به این معناست که در احدهما بنا را بگذار بر حلیّت و خلیّت و در دیگری بنا را بگذار بر خمریّت و حرمت از شما می‌پرسیم که:

خلّ بودن یکی از انائین شرعا مستلزم خمر بودن دیگر اناء است یا عقلا.

حتما خواهید گفت:

لازمه عقلی آن است، اگرچه واقعا تلازم عقلی هم در بین نیست، بلکه در واقع مقارن اتفاقی است، چرا که خلّ بودن یکی از انائین واقعا مستلزم خمر بودن آن دیگری نیست چون ممکن است آن دیگری هم خلّ باشد و یا هر دو خمر باشند و یا اصلا چیز دیگری باشند.

منتهی چون اجمالا می‌دانی که یکی خلّ است و یکی خمر لذا خلّ بودن یکی می‌شود مقارن با خمر بودن دیگری.

ص: ۹۷

فی المثل شما اجمالا می‌دانی یکی از دو آقای زید و آقای عمری که در مسافرت بودند مرده است شما می گوئید: من استصحاب می کنم حیات زید را و لازمه این استصحاب، مرگ عمر است.

اما آیا واقعا این لازمه عقلی نیست، چرا که ممکن است زید هم مرده باشد و یا هر دو زنده باشند.

خلاصه این اصول اگر حکمی در یک طرف مشتبهین کردند، نمی‌توانند نقیض آن را در طرف دیگر اثبات کنند. یعنی می توانند بگویند: این اناء حلال است ولی دیگر نمی‌تواند بگوید پس آن یکی نیز حرام است.

مراد از (فتدبر) چیست؟

شاید اشاره به این مطلب باشد که شیخ می‌فرماید:

پاسخ دوّم ما قابل خدشه است، چرا که مستشکل نگفته بود که مفاد اخبار حل، تخییر است تا به او اشکال کنیم که اخبار ظهور در تعیین دارند.

او می گفت: لازمه عقلی مفاد این اخبار در موارد علم اجمالی، تخییر است و این مطلب ربطی به مفاد و مستعمل فیه کلام ندارد.

چه تفاوتی در ان قلت اوّل و ان قلت دوم وجود دارد؟

- مبنای اشکال اوّل، تمسّک به اصل عملی و جریان قواعد باب تعارض اصلین است.

- مبنای اشکال دوّم، تمسّک به اخبار حلیّت است که دلیل اجتماعی است هرچند که اصالهٔ الحلّ نیز از همین اخبار به دست آمده است، لکن محاسبات در هریک متفاوت و هرکدام دارای حکمی است.

ص: ۹۸

متن: احتجّ من جوّز ارتکاب ما عدا مقدار الحرام و منع عنه بوجهین:

الأوّل:

الأخبار الدالّة علی حلّ ما لم یعلم حرمته الّتی تقدّم بعضها، و إنّما منع من ارتکاب مقدار الحرام، إمّا لاستلزامه للعلم بارتکاب الحرام و هو حرام، و إمّا لما ذکره بعضهم: من أنّ ارتکاب مجموع المشتبهین حرام، لاشتماله علی الحرام، قال فی توضیح ذلک:

إنّ الشارع منع عن استعمال الحرام المعلوم و جوّز استعمال ما لم یعلم حرمته، و المجموع من حیث المجموع معلوم الحرمهٔ و لو باعتبار جزئه و کذا کلّ منهما بشرط الاجتماع مع الآخر، فیجب اجتنابه، و کلّ منهما بشرط الانفراد مجهول الحرمهٔ فیکون حلالا.

و الجواب عن ذلک: أنّ الأخبار المتقدّمهٔ- علی ما عرفت- إمّا أن لا تشمل شیئا من المشتبهین، و إمّا أن تشملهما جمیعا، و ما ذکر من الوجهین لعدم جواز ارتکاب الأخیر بعد ارتکاب الأوّل، فغیر صالح للمنع.

ترجمه:

تقریر وجه و دلیل سوّم حضرات توسط شیخ

کسانی که ارتکاب زائد بر مقدار حرام را جایز دانسته و از مقدار حرام منع کرده‌اند بر دو وجه استدلال نموده‌اند:

وجه اوّل: اخبار حل دلالت‌کننده بر حلیّت آنچه حرمتش معلوم نیست می‌باشند که برخی از این اخبار (مثل کل شیء لک ...) گذشت و اینکه از ارتکاب حرام منع شده: یا به خاطر این است که (ارتکابش) مستلزم علم به ارتکاب حرام است و علم به ارتکاب حرام نیز حرام است.

یا به خاطر این مطلب است که برخی گفته‌اند: ارتکاب مجموع مشتبهین حرام است به دلیل اشتمال آن بر جزء حرام و در توضیح این مطلب می‌گوید: شارع استعمال حرام را منع کرده و استعمال (غیر معلوم الحرمهٔ یعنی) چیزی که حرمتش معلوم نیست اجازه داده است.

و مجموع از آن جهت که مجموع است، حرمتش معلوم است و لو به اعتبار جز حرامش و این‌چنین است (حکم) هریک از این دو (جزء) به شرط اجتماع و انضمام با دیگری.

پس اجتناب از آن دیگری واجب است و هریک از این دو به شرط انفراد و (تنهائی) مجهول الحرمهٔ است پس حلال می‌باشد.

ص: ۹۹

مناقشه شیخ در دلیل جناب نراقی اخبار متقدّمه (یعنی کل شیء ...) بنا بر آنچه (توضیح دادم) و تو فهمیدی یا در آنجائی که علم اجمالی منجّز است هیچ‌یک از مشتبهین را شامل نمی‌شود و یا (آنجائی که علم اجمالی منجّز نیست) همه اطراف آن را شامل می‌شود.

و آنچه در این دو وجه، در عدم جواز ارتکاب دیگری (یعنی دوّمی) بعد از ارتکاب اوّلی، ذکر شد صلاحیت برای چنین منع (و عدم جوازی) را ندارد.

تشریح المسائل

مراد از (احتجّ من جوز ارتکاب ما عدا مقدار الحرام و ...) چیست؟

بیان مدّعای برخی دیگر از اصولیین است مبنی بر اینکه مخالفت قطعیّه با موارد علم اجمالی حرام و لکن موافقت قطعیّه نیز واجب نیست، بلکه موافقت احتمالیه نیز کفایت می‌کند.

مراد از (الاوّل: الاخبار الدالهٔ علی حلّ ما لم یعلم حرمته ...) چیست؟

بیان اوّلین دلیل در اثبات مدّعای فوق است که از جانب جناب محقّق قمی صاحب قوانین و فاضل نراقی صاحب مناهج اقامه شده است و آن عبارتست از اینکه:

۱- مقتضای اخبار حلیّت حلال بودن هریک از مشتبهین به شبهه مقرونه به علم اجمالی است

چرا؟

زیرا:

۱- با قطع نظر از علم اجمالی، نسبت به خصوص هریک از دو طرف شبهه، یک شک و دو احتمال حلیّت و حرمت موجود است.

۲- مفاد اخبار حلّ (یعنی کل شیء حلال) این است که هرکجا شبهه داری بنا را بگذار بر حلیّت و به احتمال حرمت اعتنا نکن.

به عبارت دیگر:

کل شیء حلال هم این اناء را حلال می‌کند هم آن یکی اناء را و فرقی میان دو اناء نمی‌گذارد.

لکن یک مانع خارجی وجود دارد که نمی‌گذارد مقتضی اثر خود را که حلیّت هر دو طرف است بگذارد، بلکه به نحوی ایجاب می‌کند که وقتی شما این یکی اناء را مرتکب می‌شوی باید از دیگری پرهیز کنی.

ص: ۱۰۰

مراد از عبارت (و انّما منع من ارتکاب مقدار الحرام اما لاستلزامه ...) چیست؟

بیان جناب میرزای قمی است در تبیین این مانع خارجی مبنی بر اینکه:

۱- ارتکاب هر دو طرف شبهه مستلزم علم به ارتکاب حرام است.

۲- علم به ارتکاب حرام هم حرام است.

پس: ارتکاب هر دو طرف شبهه مستلزم حرام است.

حال:

۱- ارتکاب هر دو طرف شبهه مستلزم حرام است.

۲- مستلزم الحرام، حرام است.

پس: ارتکاب هر دو طرف شبهه حرام است.

پس علم به ارتکاب حرام مانع از اجرای قانون کل شیء نسبت به هر دو طرف شبهه است.

در نتیجه باید به تبعیض و تقسیم قائل شد گفت:

ارتکاب یک طرف لا علی التعیین جایز و لکن ارتکاب طرف دیگر ممنوع.

پس مراد از (من انّ ارتکاب مجموع المشتبهین حرام لاشتماله علی الحرام ...) چیست؟

بیان جناب فاضل نراقی صاحب منهاج است در تبیین این مانع خارجی مبنی بر اینکه:

۱- وقتی شما یک طرف را مرتکب شوی حلال است و مشمول کل شیء می‌شود.

۲- وقتی شما هر دو طرف شبهه را مرتکب شوی، مجموع من حیث المجموع باعتبار جزء حرامش حرام می‌شود.

پس ارتکاب مادامی که به حد مجموعیّت نرسد حرام نیست و لکن اگر به مجموعه رسید به اعتبار جزء حرامش حرام است.

پس مراد از (و کذا کلّ منهما بشرط الاجتماع مع الآخر ...) چیست؟

عبارهٔ اخرای بیان فاضل نراقی است مبنی بر اینکه:

۱- ارتکاب هر طرف از مشتبهین به شرط اجتناب از دیگری مجهول الحرمهٔ است و مشمول اخبار کلّ شیء می‌شود.

۲- اما ارتکاب هر طرف از مشتبهین به شرط انضمام با دیگری حرام است و ما حقّ نداریم مرتکب شویم چه از جهت حرمت شرط که ضمیمه باشد چه از جهت حرمت مشروط.

چه تفاوتی میان دو بیان جناب نراقی وجود دارد؟

این تفاوت که:

ص: ۱۰۱

۱- لحاظ مجموع، لحاظ یک مرکّب و یک کلّ است.

۲- کل مرکب از دو و یا بیشتر از دو جزء است.

۳- در مشتبهین می‌دانیم که یکی از دو جزء حرام است.

پس: لحاظ مجموع و ارتکاب هر دو طرف حرام است.

لکن لحاظ هر طرف منفردا، جدا و مستقل از طرف دیگر مستلزم حرمت کل نیست، بلکه حرمت یکی مطرح است که آن یکی یا شرط است و یا مشروط.

پاسخ جناب شیخ به وجه و یا دلیل سوّم حضرات چیست؟

این است که اخبار حلیّت تقسیم و تبعیض برنمی‌دارد بدین معنا که:

یا شامل هیچ‌یک از دو طرف شبهه در باب علم اجمالی نمی‌شود و یا معیّنا هر دو طرف را شامل می‌شود.

مراد شیخ از این پاسخ چیست تبیین کنید؟

این است که: اگر بگویید: غایت در اخبار حلّ یعنی حتّی تعرف الحرام عمومیت دارد. یعنی هم شامل علم اجمالی شود هم تفصیلی می گوئیم پس این اخبار شامل هیچ‌یک از دو طرف شبهه نمی‌شود، چرا که هر دو طرفی که مورد علم اجمالی است داخل در غایت بوده و از مغیّا خارج‌اند.

پس ارتکاب هیچ‌یک جایز نیست و این همان موافقت قطعیّه است.

- اگر بگوئید غایت مختصّ به علم تفصیلی است و شامل علم اجمالی نشده و بلااثر است می گوئیم:

پس موارد علم اجمالی نیز مثل موارد شک بدوی داخل در مغیّاست.

پس ارتکاب هر دو طرف شبهه جایز است و این همان مخالفت قطعیّه است.

حال:

از آنجا که مخالفت قطعیّه حرام است، بپذیرید که موافقت قطعیّه نیز واجب است و لذا وجهی برای تبعیض و تقسیم‌پذیری اخبار حلّ وجود ندارد و هر دو وجهی که از جانب جناب میرزا و فاضل نراقی مطرح شد غیر قابل قبول و مردود است که به ترتیب پاسخ هریک از وجوه مذکور داده می‌شود.

ص: ۱۰۲

متن: أمّا الأوّل، فلأنّه: إن أريد أنّ مجرّد تحصيل العلم بارتكاب الحرام حرام، فلم يدلّ دليل عليه، نعم تحصيل العلم بارتكاب الغير للحرام حرام من حيث التجسّس المنهيّ عنه و إن لم يحصل له العلم.

و إن اريد: أنّ الممنوع عنه عقلا- من مخالفة أحكام الشارع- بل مطلق الموالى- هى المخالفة العلميّة دون الاحتماليّة، فإنّها لا تعدّ عصيانا فى العرف، فعصيان الخطاب باجتناب الخمر المشتبه هو ارتكاب المجموع دون المحرّم الواقعى و إن لم يعرف حين الارتكاب، و حاصله: منع وجوب المقدّمة العلميّة، ففيه:

مع إطباق العلماء بل العقلاء- كما حكى- على وجوب المقدّمة العلميّة، أنّه: إن أريد من حرمة المخالفة العلميّة حرمة المخالفة المعلومة حين المخالفة، فهذا اعتراف بجواز ارتكاب المجموع تدريجا، إذ لا يحصل معه مخالفة معلومة تفصيلا.

و إن اريد منها حرمة المخالفة الّتى تعلّق العلم بها و لو بعدها، فمرجعها إلى حرمة تحصيل العلم الّذى يصير به المخالفة معلومة، و قد عرفت منع حرمتها جدّا.

و ممّا ذكرنا يظهر: فساد الوجه الثانى، فإنّ حرمة المجموع إذا كان باعتبار جزئه الغير المعيّن، فضمّ الجزء الآخر إليه لا دخل له فى حرمته. نعم له دخل فى كون الحرام معلوم التحقّق، فهى مقدّمة للعلم بارتكاب الحرام، لا لنفسه، فلا وجه لحرمتها بعد عدم حرمة العلم بارتكاب الحرام.

و من ذلك يظهر: فساد جعل الحرام كلّا منهما بشرط الاجتماع مع الآخر، فإن حرمته و إن كانت معلومة، إلّا أنّ الشرط شرط لوصف كونه معلوم التحقّق لا- لذات الحرام، فلا- يحرم إيجاد الاجتماع، إلّا إذا حرم جعل ذات الحرام معلومة التحقّق، و مرجعه إلى حرمة تحصيل العلم بالحرام.

ترجمه:

بررسی و نقد سخن میرزای قمی توسط شیخ اعظم

اما وجه اوّل: اگر مراد این است که صرف تحصیل علم به ارتکاب حرام، حرام است دلیلی برآن دلالت نمی‌کند، بله تحصیل علم به ارتکاب دیگری به حرام، از باب تجسّسی که آن تجسّس منهی عنه و حرام است، حرام است و لو چنین علمی برای او حاصل نشود.

و اگر مراد این است که آنی که عقلا- ممنوع است در باب مخالفت احکام شرع و در باب مطلق مخالفت موالی، ممنوع است آن مخالفت معلومه است و نه مخالفت محتمله (این مخالفت احتمالی) عرفا معصیت به حساب نمی‌آید.

ص: ۱۰۳

پس معصیت کردن (در برابر) خطاب اجتنب عن الخمر که مشتبه است، به ارتکاب (و خوردن) مجموع (یعنی کلا المشتبهین) است و نه (تنها ارتکاب) محرم واقعی (که یکی را بخورد و در واقع خمر بوده باشد.

و حاصل این مطلب، واجب نبودن مقدّمه علمیّه است.

و از آنچه گفتیم فساد وجه ثانی (یعنی فرمایش نراقی) روشن می‌شود، زیرا حرام بودن مجموع اگر به اعتبار جزء غیر معیّنش باشد، پس ضمیمه شدن جزء دیگر (یعنی خلّ به خمر) دخالتی در حرمت آن (خمر) ندارد. بله، برای این (اجتماع و ضمیمه شدن)، دخالیت است در معلوم التحقّق بودن حرام (یعنی اگر از انائین یکی را بخورد، شرب خمر معلوم التحقّق نیست لکن اگر هر دو را بخورد معلوم التحقّق می‌شود).

پس این (اجتماع) مقدّمه‌ای است برای علم به ارتکاب حرام و نه (دخیل بودن) در خود حرام.

بنابراین پس از اثبات عدم حرمت علم به ارتکاب حرام، وجهی برای حرمت اجتماع (و یا علم به ارتکاب) وجود ندارد.

و از این مطلب، روشن می‌شود فساد (و نادرستی) حرام قرار دادن هریک از این دو به شرط اجتماع با دیگری (چرا که این شرط دخالت در علم دارد و نه در خمریّت).

پس حرمت کلّ منهما بانضمام الآخر، اگرچه معلوم است، لکن این شرط (انضمام) شرط است برای وصف آن (یعنی حصول علم) که معلوم التحقّق است و نه برای ذات حرام (چرا که ذات حرام، حرام است چه بدانی چه ندانی).

پس ایجاد اجتماع (و ارتکاب انائین) حرام نمی‌باشد مگر آنجا که معلوم التحقّق بودن خود حرام، حرام است و بازگشت این (مطلب) به (همان) حرام بودن تحصیل علم به حرام است (و لذا علم حرام است و اجتماع حرام است و کل منهما بشرط الانضمام حرام است ربطی به این ندارد که شما در مورد علم اجمالی بگوئید: یکی حلال است و یکی حرام).

ص: ۱۰۴

تشریح المسائل

پاسخ شیخ به سخن میرزای قمی و یا وجه اوّل چیست؟

این است که جناب میرزا اینکه گفتید ارتکاب هر دو طرف شبهه مستلزم علم به ارتکاب حرام است و علم به ارتکاب حرام نیز حرام است، مرادتان چیست؟

۱- اگر مرادتان این است که ارتکاب حرام و لو معلوم باشد اشکالی ندارد و لکن علم مکلّف به ارتکاب به حرام اشکال دارد، چه دلیلی بر این مدّعا دارید؟

به عبارت دیگر اگر مرادتان این است که ارتکاب حرام، حرام نیست ولی علم به ارتکاب حرام، حرام است یعنی خوردن خمر اشکال ندارد ولی علم به خوردن خمر اشکال دارد و قبیح است از شما می‌پرسیم چه دلیلی وجود دارد که ارتکاب الحرام اشکال ندارد. اما علم به ارتکاب الحرام اشکال دارد.

بله، در یکجا علم به ارتکاب حرام، حرام است و آن در جائی است که از باب تجسّس به کنکاش در حالات و امور دیگران بپردازیم که آیا مرتکب خطا و حرام می‌شوند یا نه؟

چنین علمی هم ربطی به ما نحن فیه ندارد، چرا که بحث ما راجع به علم به ارتکاب حرامی است که خود انسان مرتکب می‌شود و نه نسبت به دیگران.

خلاصه شیخ می گوید: جناب میرزا بهتر است این گونه بگوئید که:

اگر علم اجمالی منجّز تکلیف است حق ندارید هیچ‌یک از طرفین شبهه را مرتکب شوید چرا که احتمال عقاب می‌رود و دفع عقاب محتمل هم واجب است، علم به ارتکاب هم حاصل نمی‌شود.

۲- و اگر مرادتان این است که مخالفت معلومه حرام است و نه مخالفت محتمله حاصل مطلب شما این می‌شود که مقدمه علمیه واجب نمی‌باشد یعنی با اینکه من به یک خطاب منجّز مثل اجتنب علم دارم و لکن تحصیل امتثال یقینی در برابر این خطاب لازم نیست و نباید من باب مقدمه علمیه از هر دو طرف شبهه اجتناب کنم، بلکه اجتناب از یک طرف کافی است. در این صورت به شما می گوئیم:

اولا: مقدمه علمیّه بالاجماع واجب است.

ثانیا: مخالفت معلومه بر دو گونه است مخالفت معلومه تفصیلا، مخالفت معلومه مطلقا که می‌دانید:

مخالفت معلومه تفصیلا آنجایی است که شما حین الارتکاب یقین صددرصد به ارتکاب حرام یعنی دو طرف شبهه دارید.

و مخالفت معلومه مطلقا آنجائی است که معلومه بالاجمال و یا بالتفصیل باشد ارتکابش حرام است که بازگشت این سخن به این است که مخالفت حرام فی الواقع اشکال ندارد، بلکه معلوم بودن و علم به مخالفت حرام ایجادکننده مشکل است.

ص: ۱۰۵

حال اگر مرادتان مخالفت معلومه تفصیلا است به شما می گوئیم که لازمه این سخن شما این است که پس ارتکاب هر دو طرف به صورت تدریجی جایز است چرا که در هیچ واقعه‌ای حین العمل علم به حرمت نیست، بلکه بعدا پیدا می‌شود در حالی که شما خودتان به این مطلب ملتزم نیستید بلکه می گوئید:

مخالفت قطعیّه با علم اجمالی مطلقا حرام است چه دفعی و چه تدریجی اگر مرادتان مخالفت معلومه مطلقا باشد که قبلا گفتیم لا دلیل علیه.

عبارهٔ اخرای مطلب شیخ به جناب میرزا چیست؟

۱- اگر مرادتان این است که مخالفت معلومه تفصیلیه حرام است معنایش این است که هر دو اناء را می‌توان مرتکب شد منتهی تدریجا و نه دفعهٔ.

زیرا: اگر دفعهٔ مرتکب شود، می‌شود مخالفت معلومه تفصیلیه و اگر تدریجا مرتکب شود مخالفت معلومه تفصیلیه نبوده و بلااشکال است.

پس شما اجازه دارید که در شبهه محصوره همه اطراف شبهه را به صورت تدریجی مرتکب شوید اما جناب میرزا شما خود نیز به این مطلب ملتزم نیستید و معتقدید که مخالفت قطعیّه با علم اجمالی مطلقا حرام است چه دفعی و چه تدریجی.

۲- و اگر مرادتان این است که مخالفت معلومه، اجمالا یا تفصیلا حرام و ممنوع است معنای کلامتان این می‌شود که مخالفت حرام نیست، بلکه علم به مخالفت حرام است سخن درستی نیست چرا که علم در حقّ خود انسان حرام نیست.

پس مراد از (و ممّا ذکرنا یظهر: فساد الوجه الثانی: فانّ حرمهٔ المجموع ...) چیست؟

پاسخ جناب شیخ است به مرحوم فاضل نراقی مبنی بر اینکه:

جناب نراقی، مرادتان از اینکه مجموع حرام است چیست؟

در مورد علم اجمالی که اجمالا- می‌داند یکی از انائین خمر است، منفردا مرتکب شود حرام است مجتمعا هم مرتکب شود، حرام است و اجتماع دخالتی در خمریت خمر ندارد، بلکه در علم به ارتکاب دخالت دارد، چرا که وقتی فرد هر دو اناء را بخورد علم پیدا می کند به اینکه شرب خمر کرده و حال آنکه منفردا مرتکب شود، چنین علمی برای او حاصل نمی‌شود.

و لذا شما از علم می‌ترسید نه از خمریت و ما اثبات نمودیم که چنین علمی ترس ندارد. پس اگر خمر نگرانی نداشته باشد، علم به طریق اوّلی نگرانی ندارد.

مراد از (و من ذلک یظهر: فساد جعل الحرام کلا منهما ...) چیست؟

پاسخ جناب شیخ به بیان دوّم جناب نراقی است مبنی بر اینکه جناب نراقی اینکه می‌فرمائید:

ص: ۱۰۶

کل منهما بشرط الانضمام حرام است، این شرط انضمام در ارتکاب حرام دخالت دارد و یا در علم به ارتکاب؟ قطعا خواهید گفت که در علم به ارتکاب دخالت دارد و نه در اصل ارتکاب حرام.

چرا؟ زیرا بدون شرط الانضمام هم اگر این مایع در واقع خمر باشد ارتکاب حرام حاصل شده است، بله علم به آن نیز بدون انضمام حاصل نمی‌شود.

پس شما از خود ارتکاب حرام نمی‌ترسید، بلکه از علم به ارتکاب می‌ترسید و لکن ما گفتیم که دلیلی بر حرمت آن وجود ندارد، بلکه باید از خود ارتکاب حرام ترسید.

در نتیجه یا علم اجمالی را مؤثر می‌دانیم که در این صورت باید احتیاط کرده از هر دو طرف اجتناب نمود و یا علم اجمالی را کالجهل رأسا می‌دانیم که در این صورت باید ارتکاب هر دو طرف را جایز بدانیم و دیگر جائی برای تبعیض و تقسیم شما باقی نمی‌ماند.

به عبارت دیگر این شرط انضمامی که شما فرمودید در حرمت خمر دخالتی ندارد چرا که در مورد علم اجمالی که علم به خمر بودن احد الإناءین داریم، این شرط حاصل بشود یا نشود خمر، خمر است و ارتکابش عقاب‌آور.

یعنی یک اناء را هم بخورد و لو منفردا و در واقع خمر باشد معاقب است.

پس این شرط شما در حرمت خمر دخالت ندارد، اگر خمر حرام باشد بدون این شرط هم حرام است.

حرام هم نباشد با این شرط حرام نمی‌شود و لکن در علم اثر دارد.

یعنی در علم اجمالی به حرمت احد الإنائین، ارتکاب احدهما بشرط انضمام الآخر موجب علم به ارتکاب حرام می‌شود.

پس باز هم ترس شما از علم است زیرا که گفتید: کل منهما بشرط انضمام الآخر. اما به شما گفتیم که علم به ارتکاب نگرانی و حرمت ندارد، آنچه نگرانی دارد خمر بودن است.

ص: ۱۰۷

متن: الثانی:

ما دلّ علی جواز تناول الشبهة المحصورة، فیجمع بینه- علی تقدیر ظهوره فی جواز تناول الجمیع- و بین ما دلّ علی تحریم العنوان الواقعی، بأنّ الشارع جعل بعض المحتملات بدلا عن الحرام الواقعی، فیکفی ترکه فی الامتثال الظاهری، کما لو اکتفی بفعل الصلاة إلی بعض الجهات المشتبهة و رخّص فی ترک الصلاة إلی بعضها. و هذه الأخبار کثیرة:

منها: موثّقة سماعة. قال: «سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن رجل أصاب مالا من عمّال بنی أمیّة، و هو یتصدّق منه و یصل قرابته و یحجّ، لیغفر له ما اکتسب، و یقول: إِنَّ الْحَسَناتِ یُذْهِبْنَ السَّیِّئاتِ، فقال علیه السّلام: إن الخطیئة لا تکفّر الخطیئة، و إنّ الحسنة تحطّ الخطیئة. ثمّ قال: إن کان خلط الحرام حلالا فاختلطا جمیعا فلم یعرف الحرام من الحلال، فلا بأس».

فإن ظاهره: نفی البأس عن التصدّق و الصلة و الحجّ من المال المختلط و حصول الأجر فی ذلک، و لیس فیه دلالة علی جواز التصرّف فی الجمیع. و لو فرض ظهوره فیه صرف عنه، بما دلّ علی وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعی، و هو مقتض بنفسه لحرمة التصرّف فی الکلّ، فلا یجوز ورود الدلیل علی خلافها، و من جهة حکم العقل بلزوم الاحتیاط لحرمة التصرّف فی البعض المحتمل أیضا، لکن عرفت أنّه یجوز الإذن فی ترک بعض المقدّمات العلمیّة بجعل بعضها الآخر بدلا ظاهریّا عن ذی المقدّمة.

و الجواب عن هذا الخبر: أنّ ظاهره جواز التصرّف فی الجمیع، لأنّه یتصدّق و یصل و یحجّ بالبعض و یمسک الباقی، فقد تصرف فی الجمیع بصرف البعض و إمساک الباقی، فلا بدّ إمّا من الأخذ به و تجویز المخالفة القطعیّة، و إمّا من صرفه عن ظاهره، و حینئذ: فحمله علی إرادة نفی البأس عن التصرّف فی البعض و إن حرم علیه إمساک مقدار الحرام، لیس بأولی من حمل الحرام علی حرام خاص یعذّر فیه الجاهل، کالرّبا بناء علی ما ورد فی عدّة أخبار: من حلیّة الرّبا الّذی أخذ جهلا ثمّ لم یعرف بعینه فی المال المخلوط.

ترجمه:

روایاتی که دلالت دارند بر ارتکاب شبهه محصوره

دومین دلیل: قائلین به جواز اکتفا به موافقت احتمالیه:

آن روایاتی است (مثل حدیث سماعه) که دلالت دارند بر جواز ارتکاب (هر دو اناء) در شبهه محصوره.

ص: ۱۰۸

پس جمع می‌شود میان آن (حدیث سماعه) بنا بر فرض ظهور این حدیث بر جایز بودن ارتکاب (و تصرف در) همه اطراف شبهه و میان آیاتی (مثل: لاـ تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل) که دلالت دارند بر تحریم عنوان واقعی به (این صورت) که شارع در شبهه محصوره، برخی از محتملات را بدل از حرام واقعی قرار داده است پس ترک همام بدل در امتثال ظاهری کفایت می‌کند، همان‌طور که اگر به انجام نماز در برخی از این جهات مشتبه اکتفا می‌کند و در ترک نماز در برخی از این جهات، مرخص می‌گردد و این (قبیل) اخبار فراوان‌اند.

موثّقه سماعه از جمله این روایات، موثّقه سماعه است که می‌گوید: از امام صادق علیه السّلام از مردی سؤال کردم که مالی از جانب عمّال بنی امیّه نصیب او شده است در حالی که از آن صدقه می‌دهد صله رحم بجا می‌آورد و حجّ می‌کند تا گناهانش آمرزیده شود و می‌گوید: نیکی‌ها، بدی‌ها را از بین می‌برد؟

امام علیه السّلام فرمود: خطیئه که خطیئه را از بین نمی‌برد، بله حسنه است که سبب حبط و نابودی سیّئه می‌شود. سپس فرمودند: اگر حرام را با حلال مخلوط کرده، پس همه آن به نحوی مختلط شده که حرام از حلال بازشناخته نمی‌شود. پس اشکالی (در استفاده از آن) وجود ندارد.

کیفیّت دلالت حدیث پس ظاهر کلام امام نفی اشکال است از صدقه دادن، صله ارحام و حجّ کردن از مال مختلط به حرام و حصول مزد و پاداش در آن درحالی‌که در این کلام امام دلالتی بر جواز تصرّف و ارتکاب در جمیع (هر دو طرف شبهه) نیست (بلکه مرادش تصرّف در بعض بوده و دلیل مدّعای ما را ثابت می‌کند) و اگر ظهور این حدیث در جمیع فرض شود، از آن منصرف شده (و توجیهش می‌کنیم) به آیه لا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ ...* که دلالت دارد بر وجوب اجتناب از حرام واقعی، درحالی‌که این آیه شریفه بنفسه تقاضای حرمت تصرّف در کلّ را دارد.

پس ورود این دلیل (حدیث سماعه) برخلاف آیه شریفه لا تأکلوا، جایز نیست و نیز به خاطر حکم عقل به وجوب احتیاط در برابر حرمت تصرّف در بعض محتمل.

اما فهمیدی که اذن (شارع) در ترک بعضی از مقدّمات علمیّه با قرار دادن برخی دیگر به‌عنوان بدل ظاهری از ذی المقدّمه (یعنی حرام واقعی) جایز است.

ص: ۱۰۹

پاسخ شیخ از حدیث سماعه اولا: (بدانید که) ظاهر این حدیث جواز تصرّف (این شخص) در تمام (اموال) است. زیرا (منظور سؤال این بود که از چنین مالی) صدقه می‌دهد، صله رحم می‌کند و با مقداری از آن حجّ می‌کند و بقیه را نیز نگه می‌دارد پس با صرف و خرج بعض آن و نگهداری از بقیه (آن) در تمام آن تصرّف می‌کند.

توجیه حدیث مزبور ثانیا: یا ناگزیر از اخذ این حدیث و جایز دانستن مخالفت قطعیّه بوده (و علم اجمالی را کالجهل رأسا به حساب آید) و یا ناگزیر از انصراف از ظاهر (و توجیه) این حدیث هستیم در این صورت حمل آن بر اراده نفی اشکال از تصرّف در بعض، هرچند نگهداری مقدار حرام بر او حرام است، اولی از حمل این حرام بر حرام خاصی که جاهل در آن معذور می‌شود مثل ربا، بنا بر آنچه در تعدادی از اخبار وارد شده از حلال بودن ربائی که از روی جهل گرفته شده و بعینه در مال مخلوط شده معلوم نیست.

تشریح المسائل

حاصل مطلب در (ما دلّ علی جواز تناول الشبهة المحصورة، ...) چیست؟

بیان دوّمین دلیل قائلین به عدم لزوم موافقت قطعیّه و جواز اکتفاء به موافقت احتمالیه است مبنی بر اینکه اخبار و روایات فراوانی دلالت دارند بر جواز ارتکاب اطراف شبهه محصوره.

قبل از بیان نحوه استدلال حضرات مقدّمهٔ بفرمائید معنای جعل بدل چیست؟

این است که شارع مقدّس در موارد علم اجمالی و شبهه محصوره می‌تواند ارتکاب یکی از اطراف شبهه را اجازه دهد به شرط اینکه دیگری را منع و در ظاهر بدل از حرام واقعی قرار دهد که شرح آن گذشت و لکن:

اذن در هر دو طرف شبهه، مستلزم اذن در معصیت است.

اذن در معصیت قبیح است.

امر قبیح از مولای حکیم صادر نمی‌شود.

پس: شارع حکیم اذن به هر دو طرف شبهه نمی‌دهد.

با توجّه به مقدّمه فوق، مستدل در اثبات جواز اکتفا به موافقت احتمالیّه چه می‌گوید؟

می‌گوید این اخبار:

اولا: دلالتی بر جواز ارتکاب همه اطراف شبهه ندارند حد اکثر بر جواز ارتکاب بعضی دلالت دارند. پس

ص: ۱۱۰

مستقلا و به‌طور مستقیم مطلوب ما را که موافقت احتمالیّه است اثبات می کنند.

ثانیا: سلّمنا که این اخبار ظهور در ارتکاب همه اطراف شبهه داشته باشند و لکن باز هم باید از باب جمع بین دلیلین حدیث را توجیه کرده و برخلاف ظاهر حمل کنیم.

مراد مستدل از مطلب اخیر چیست؟

این است که:

۱- به فرض که اخبار حل دلالت داشته باشند بر جواز ارتکاب هر دو طرف شبهه محصوره.

در مقابل:

۱- ادلّه محرّمات از قبیل اجتنب که شامل موارد علم اجمالی هم می‌شوند، وجود دارند.

۲- در اینجا نیز به دلیل اجتنب، خطاب منجّز داریم.

۳- تنها راه امتثال این خطاب منجّز، عقلا اجتناب از همه اطراف شبهه.

حال:

۱- این دو دسته دلیل به حسب ظاهر باهم در تعارض‌اند.

۲- قانون متعارضین می گوید: الجمع مهما أمکن أولی من الطّرح.

۳- بهترین وجه الجمع هم عبارتست از یک تقسیم و تبعیض عادلانه بدین معنا که:

- یک طرف شبهه را به اخبار الحلّ داده، حکم به جواز ارتکابش کنیم.

- یک طرف شبهه را هم به ادلّه محرّمات داده، حکم به حرمتش نماییم.

در نتیجه این همان مدّعای ما یعنی موافقت احتمالیّه است.

مستدلین مزبور در اثبات موافقت احتمالیّه به چه روایاتی تمسّک جسته‌اند؟

جناب شیخ به ذکر یک نمونه از اخبار مورد استدلال این حضرات بسنده کرده و آن موثقه سماعه از امام صادق است.

راوی می گوید: از ابا عبد اللّه علیه السّلام درباره مردی از عمّال بنی امیّه که مالی را (از آنها) دریافت نموده و از آن صدقه می‌دهد حجّ می کند، صله رحم بجا می‌آورد تا گناهانش آمرزیده شود و می گوید: انّ الحسنات یذهبن السّیّئات.

امام علیه السّلام: با خطیئه نمی‌توان جبران خطیئه نمود گناه که کفاره گناه نمی‌شود آری حسنه و کار خیر است که سبب نابودی سیئات می‌شود.

سپس امام فرمود: اگر با مال خودش مخلوط نموده به نحوی که حلال از حرام قابل تشخیص نیست، فلا بأس یعنی در استفاده از آن باکی نیست.

ص: ۱۱۱

کیفیت دلالت حدیث مزبور چگونه است؟

می گویند:

۱- مطلب اخیر در حدیث به ما نحن فیه که انائین مشتبهین است مربوط می‌شود، زیرا می گوید: مالی که حلال و حرامش مخلوط است و تا معلوم می‌شود در آن تصرّف نمود.

۲- انائین مشتبهین نیز از جمله مواردی است که تشخیص اینکه کدامیک معینا حرام است معلوم نیست، بلکه باهم مخلوط و مشتبه است.

پس اگر در آنجا تصرّف بلااشکال است، در اینجا نیز باید بلااشکال باشد.

سپس اضافه می کنند که این حدیث یا بدون کمک عین مدّعای ما را ثابت می کند و یا با کمک مطلبی دیگر. اگر بپرسیم که مدّعای شما چه بود؟

می گوید: این بود که در انائین مشتبهین می‌شود یکی را خورد و دیگری را کنار گذاشت به عبارت دیگر اینکه امام علیه السّلام فرمودند که اگر مال مشتبه است و نمی‌شود آن را مشخّص نمود، منظورشان این بوده است که مکلّف می‌تواند به مقدار حلال در آن مختلط تصرف کند و باید از مقدار حرامش اجتناب نماید.

فی المثل ۱۰۰ هزار تومان دارائی دارد اجمالاً می‌داند که ۱۰ هزار تومان آن از ناحیه بنی امیّه است، می‌تواند به اندازه ۵ هزار تومان از این ۱۰ هزار تومان را خرج نماید و به اندازه ۵ هزار تومان آن را کنار بگذارد.

و لذا اگر منظور امام این مطلب باشد، مثبت مدّعای ماست و اگر منظور امام علیه السّلام این باشد که اکنون که مخلوط شده دیگر عیبی ندارد، همه‌اش حلال است و ارتکاب اطراف شبهه حلال و بلاعقاب است، حدیث مزبور در تعارض با آیه شریفه: لا تَأْکُلُوا أَمْوالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْباطِلِ،* قرار می گیرد.

اگر از مستدل بپرسیم در این تعارض چه می کنید؟

می گوید: میان دو دلیل جمع می کنیم تا هر دو را رضایت حاصل شود.

راه این جمع چیست؟

این است که مقدار حرامش را کنار می‌زنیم تا آیه شریفه لا تأکلوا رعایت شود و یک مقداری را نیز تصرّف می کنیم تا حدیث سماعه رعایت شود.

در نتیجه باز هم حدیث سماعه مثبت مدّعای ماست که جواز اکتفاء به موافقت احتمالیّه است.

مراد از (انّ ظاهره جواز التصرف فی الجمیع ...) چیست؟

پاسخ جناب شیخ است به متمسکین و مستدلین به حدیث سماعه مبنی بر اینکه این حدیث ظهور در تصرّف جمیع اطراف شبهه را دارد چرا که مسئله از دو حال خارج نیست.

ص: ۱۱۲

- یا این است که همه این اموال را موارد مذکور خرج می‌کند که این خود تصرّف در جمیع است.

- یا این است که برخی را در راه حجّ و صدقه و ... خرج می‌کند و بقیّه را نیز نگه می‌دارد این نیز خود نوعی تصرّف در جمیع است.

پس امام اجازه تصرّف در تمام اطراف شبهه را داده است و نه در بعض را.

حال اگر این حدیث را به ظاهرش باقی بگذاریم، مستلزم مخالفت قطعیّه با علم اجمالی است و حتّی مستدل هم ملتزم به این مطلب نیست، پس چه باید کرد؟

باید حدیث را توجیه کرده و برخلاف ظاهر حمل نمائیم:

- در مقام توجیه نیز دو راه وجود دارد:

اگر از مستدل بخواهیم که حدیث را توجیه کند می‌گوید:

میان حدیث سماعه و ادلّه دیگر جمع کرده نتیجه می‌گیریم که مکلّف مقداری از آن را تصرّف کرده و مقداری را بدل قرار می‌دهد از حرام واقعی.

اگر از جناب شیخ بپرسیم نظرتان راجع به توجیه مزبور چیست؟ می‌فرماید:

چرا این‌گونه توجیه را بپذیریم که به نفع مستدل تمام شود، بلکه به نحوی توجیه می‌کنیم که به نفع خودمان باشد.

توجیه شما چگونه است جناب شیخ؟

می‌گوئیم: مال حرام مورد نظر در مورد حدیث مزبور، یک حرام خاصّی است که جاهل به سبب آن معذور است.

مرادتان از این مطلب چیست؟

این است که:

۱- در نوع محرّمات علم تفصیلی در موضوعشان اخذ نگردیده، بلکه دلیل آن‌ها شامل موارد علم اجمالی هم می‌شود و باید احتیاط و اجتناب نمود مثل اجتنب عن الخمر.

۲- در برخی محرّمات تعبدا و به دلیل خاصّ، علم تفصیلی موضوعیّت دارد یعنی اگر شما حرام را تفصیلا می‌شناسی باید از آن اجتناب کنی و الّا اگر علم تفصیلی نداری مرخص و آزادی چه علم اجمالی داشته باشی یا نه.

مثال بزنید؟

از جمله این محرّمات:

۱- ربا، است که اگر شما به حکم حرمت ربا، جاهل بودی و مالی را که ربوی بوده گرفتی و با اموالت

ص: ۱۱۳

مخلوط نمودی به نحوی که اکنون قابل جدا کردن نیست تصرّف در تمام این اموال جایز است، اگرچه علم اجمالی دارید و شبهه نیز محصوره است.

چرا؟

زیرا تنجّز حرمت در اینجا دائر مدار علم تفصیلی است.

۲- میته ماهی است که اگر تفصیلا می‌دانی که این میته است باید اجتناب کنی و اگر با ماهی‌های مذکّی مخلوط شده اجتناب از آن لازم نیست، چون دیگر علم تفصیلی به آن نداشته و نمی‌توانی آن را مشخص کنی.

حال جناب مستدل شاید مسأله مورد بحث ما نیز مورد سوم از موارد این حدیث باشد که اگر چنین باشد حدیث یک حکم تعبّدی در رابطه با موارد خودش خواهد بود.

و لذا حق تعدی به سایر موارد از جمله شبهه محصوره را که احتیاط در آنجا واجب است، ندارید.

آنگاه: اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

ص: ۱۱۴

متن: و بالجملة: فالأخبار الواردة فی حلیّة ما لم یعلم حرمته علی أصناف:

منها: ما کان من قبیل قوله علیه السّلام: «کلّ شیء لک حلال حتّی تعرف أنّه حرام».

و هذا الصنف لا یجوز الاستدلال به لمن لا یری جواز ارتکاب المشتبهین، لأنّ حمل تلک الأخبار علی الواحد لا بعینه فی الشبهة المحصورة و الآحاد المعیّنة فی الشبهة المجرّدة من العلم الإجمالی و الشبهة الغیر المحصورة، متعسّر بل متعذّر، فیجب حملها علی صورة عدم التکلیف الفعلی بالحرام الواقعی.

و منها: ما دلّ علی ارتکاب کلا المشتبهین فی خصوص الشبهة المحصورة، مثل الخبر المتقدّم.

و هذا أیضا لا یلتزم المستدلّ بمضمونه، و لا یجوز حمله علی غیر الشبهة المحصورة- لأنّ مورده فیها-، فیجب حمله علی أقرب المحتملین: من ارتکاب البعض مع إبقاء مقدار الحرام، و من وروده فی مورد خاص، کالربا و نحوه ممّا یمکن الالتزام بخروجه عن قاعدة الشبهة المحصورة.

و من ذلک یعلم: حال ما ورد فی الربا من حلّ جمیع المال المختلط به.

ترجمه:

اخبار وارد شده در حلال بودن شیئی که حرمتش معلوم نیست، بطور کلّی بر سه صنف‌اند:

۱- اخباری که دلالت بر حلیّت شیء مجهول الحرمة دارند

از جمله این اخبار احادیثی هستند از قبیل این سخن امام علیه السّلام که فرمودند: هر چیزی که (حلال و حرام بودنش بر تو مشتبه است) برای تو حلال است تا اینکه حرمت آن را بعینه بشناسی.

پاسخ شیخ از استدلال به این قبیل اخبار استلال به این (صنف) احادیث، برای کسی که قائل به جواز ارتکاب مشتبهین نیست جایز نمی‌باشد.

زیرا حمل این اخبار بر واحد لا بعینه در شبهه محصوره (که فقط یکی از طرفین حلال است) و بر آحاد معیّنه در شبهه بدویه که مجرّد از علم اجمالی است (و همه اطراف و افراد حلال‌اند) و در شبهه غیر محصوره (که باز تمام و یا اکثر افراد حلال‌اند) مشکل و بلکه محال است (چرا که حدیث مزبور بطور یکنواخت شامل همه شبهات می‌شود و این اشاره به ان قلت دوّم دارد). پس حمل این روایات بر صورت عدم تکلیف فعلی به حرام واقعی (یعنی باب شک بدوی) واجب است.

ص: ۱۱۵

۲- اخباری که دلالت بر ارتکاب دو طرف شبهه دارند

از جمله این اخبار، روایاتی است که دلالت دارند بر ارتکاب هر دو مشتبه در خصوص شبهه محصوره مثل خبری که گذشت (حدیث سماعه).

پاسخ شیخ از استدلال به این قبیل اخبار این است که خود مستدل هم ملتزم به (پذیرش) مضمون این حدیث نمی‌شود (چرا که آن‌وقت باید همه اطراف شبهه را بپذیرد) و حمل آن بر غیر شبهه محصوره جایز نیست، زیرا مورد حدیث سماعه هم در شبهه محصوره است.

پس واجب است حمل این حدیث بر یکی از نزدیک‌ترین دو محتمل:

۱- از ارتکاب بعض و نگهداری مقدار حرام.

۲- و از ورود آن در رابطه با مورد خاصّی (تعبّدا).

مثل ربا و مثل آن از اموری که التزام به خروج آن از قاعده شبهه محصوره ممکن است.

- از این مطلب حال حدیثی که در باب ربا، در حلیّت همه مال مخلوط به آن وارد شده، روشن می‌شود.

ص: ۱۱۶

تشریح المسائل

حاصل و خلاصه بحث تا بدینجا چه بود؟

۱- برخی در شبهه محصوره احتیاط را واجب ندانستند و گفتند که موافقت احتمالیّه کافی است و در اثبات این مدّعا به پنج وجه و یا دلیل تمسّک نمودند:

۱- وجه اول و دوم بصورت دو ان قلت و قلت گذشت که هریک اشاره به وجهی داشت سپس شیخ فرمود: و لهم وجهان یعنی که حضرات در اثبات مدّعای مزبور به دو وجه دیگر تمسّک کرده‌اند.

۱- یکی به حدیث کل شیء لک حلال بود که حلیّت هر دو را ایجاب می‌نمود، منتهی چون ارتکاب هر دو مستلزم علم به ارتکاب حرام می‌شد، گفتند یکی را مرتکب شده و از دیگری اجتناب می‌کنیم.

۲- یکی هم به حدیث سماعه بود که بررسی شده و شیخ جواب دادند که شاید مورد این حدیث به صورت خاص مطرح شده و حکم حدیث اختصاص به همان مورد داشته است.

پس مراد از (و بالجملهٔ: فالاخبار الواردهٔ فی حلیّهٔ ما لم یعلم حرمته علی اصناف) چیست؟

این است که اخباری که بر اباحه و حلیّت امری که حرمتش معلوم نیست دلالت دارند و قائلین به موافقت احتمالیّه در اثبات مدّعای خود بدانها استدلال کرده‌اند بر سه دسته‌اند:

- دسته اول: اخبار حلیّت است.
- دسته دوم: اخباری است که در مورد شبهه محصوره دلالت بر جواز ارتکاب دارند.
- دسته سوم: اخباری که دلالت بر جواز اخذ مال از کسانی داشت که گیرنده می‌داند در مال آنها حرام وجود دارد.

مراد از (منها: ما کان من قبیل قوله علیه السّلام کل شیء لک حلال حتّی ...) چیست؟

معرفی اخبار دسته اول است از جمله حدیث مذکور که حضرات با سه بیان بدان استدلال نمودند.

بیان اوّل: همان ان قلت اوّل بود که گفتند: کل شیء لک حلال می‌گوید: این مشتبه حلال است و لکن چون در مقابل با اجتنب عن الخمر که می‌گوید خمر مردد حرام است روبرو هستیم یکی را مرتکب شده تا کل شیء حلال راضی شود و از یکی اجتناب می‌کنیم تا اجتنب عن الخمر راضی شود.

بیان دوّم: در این بیان گفتند که مقتضای کل شیء حلال، حلال بودن هر دو مشتبه است منتهی چون ارتکاب هر دو طرف مفسده علم به ارتکاب و حرمت آن را به دنبال دارد یکی را حلال و دیگری را حرام قرار می‌دهیم.

ص: ۱۱۷

بیان سوّم: در این بیان گفتند: کل شیء حلال.

۱- در شبهه بدویه دلالت دارد بر حلال بودن همه اطراف شبهه، چرا که حلال بودن این یکی شبهه منافاتی با حلال بودن آن یکی شبهه ندارد.

۲- و در مورد علم اجمالی دلالت دارد بر حلال بودن یکی علی التخییر.

پاسخ شیخنا به این بیانات چه بود؟

مرتب به آنها پاسخ داد که:

۱- با وجود علم اجمالی در شبهه محصوره و استفاده از قاعده اشتغال، جائی برای اجرای اصالهٔ الحلیّه نیست.

۲- حمل این اخبار بر حلیّت تعیینیّه و تخییریه، مستلزم استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد است.

۳- این اخبار حد اکثر ما را متعبّد به حکم می‌کنند و نه موضوع تا اینکه حاکم بر قاعده اشتغال شوند.

۴- اگرچه این اخبار در حلیّت تعیینیّه دارند ولی اثری از بدلیّت در آنها وجود ندارد.

۵- اصالهٔ الحل اگر بخواهد جاری شود اصل مثبت است.

۶- اخبار حلیّت تبعیض‌بردار نیست، بلکه یا هر دو طرف شبهه را در برمی‌گیرد و یا هیچ‌یک از اطراف شبهه را شامل نمی‌شود.

عبارهٔ اخرای این پاسخ چیست؟

این است که یا علم اجمالی منجّز تکلیف هست و یا منجّز تکلیف نیست.

اگر علم اجمالی منجّز تکلیف هست، حدیث کل شیء لک حلال نمی‌تواند در وادی علم اجمالی وارد شود، چرا که مربوط به شک بدوی است.

یعنی در باب علم اجمالی وقتی علم اجمالی منجّز تکلیف شد از هر دو طرف شبهه، از باب دفع عقاب محتمل باید اجتناب نمود.

و اگر علم اجمالی منجّز تکلیف نیست و کالجهل رأسا است، حدیث کل شیء حلال در تمام اطراف شبهه جاری می‌شود. به عبارت دیگر شیخ مرتب این‌گونه پاسخ می‌دهد که: کل شیء لک حلال، امّا ان یشملهما و امّا ان لا یشمل شیء منهما.

یعنی یا باید هر دو را شامل شود و یا باید هیچ‌یک را شامل نشود و نمی‌شود که یکی حلال باشد و یکی حرام تعیینا و یا تخییرا.

پس باید از خیر این اخبار گذشت.

ص: ۱۱۸

مراد از (و منها: ما دلّ علی ارتکاب کلا المشتبهین فی خصوص الشبهة المحصورة ...) چیست؟

معرفی اخبار دسته دوم از جمله حدیث سماعه است، اخباری که در مورد شبهه محصوره دلالت بر جواز ارتکاب هر دو طرف دارد و حضرات در مدّعای خود به آن تمسّک نمودند.

مراد از (و هذا ایضا لا یلتزم المستدل بمضمونه ...) چیست؟

پاسخ شیخ است از حدیث سماعه مبنی بر اینکه حدیث سماعه ظهور در جواز ارتکاب کل دارد و شما خود به این مطلب ملتزم نیستید و اگر شما بخواهید آن را بر شبهات غیر محصوره حمل کنید، به شما می گوئیم: این حمل مستلزم خروج مورد است، چرا که مورد حدیث شبهه محصوره است.

سپس دست به توجیه حدیث زده و دو وجه الجمع و توجیه مطرح شد که نتیجه آن این بود که اذا جاء الاحتمال، بطل الاستدلال.

به عبارت دیگر شیخ می‌فرماید:

ظاهر حدیث دلالت بر حلیّت همه اطراف شبهه دارد و شما باید ملتزم شوید که در شبهه محصوره همه اطراف شبهه حلال است اما چون نمی‌توانید به ظاهر این حدیث تمسّک کنید باید آن را توجیه کنید.

و لکن نه آن‌گونه توجیهی که به نفع شما باشد.

توجیه حضرات چگونه بود؟

گفتند: مقداری از مال را مصرف و مقداری را به‌عنوان مظالم العباد مصرف می کنیم و لذا ادّعا نمودند که در شبهه محصوره یک مقدار حلال و یک مقدار حرام است.

توجیه شیخ از حدیث چگونه بود؟

این بود که این حدیث در مورد خاصّی وارد شده است مثل میته ماهی، مال ربوی مجهول مخلوط با حرام که حکمی تعبّدی خاصّی است.

یعنی قانون این است که در شبهه محصوره باید احتیاط نمود، منتهی در جاهایی از قبیل سمکه، ربا، مال مأخوذه از عمّال بنی امیّه، مواردی استثنا شده است.

ص: ۱۱۹

متن: و منها: ما دلّ على جواز أخذ ما علم فيه الحرام إجمالا، كأخبار جواز الأخذ من العامل و السارق و السلطان.

و سيجىء: حمل جلّها أو كلّها على كون الحكم بالحلّ مستندا إلى كون الشىء مأخوذا من يد المسلم، و متفرّعا على تصرّفه المحمول على الصحّة عند الشك.

فالخروج بهذه الأصناف من الأخبار عن القاعدة العقليّة الناشئة عمّا دلّ من الأدلّة القطعيّة على وجوب الاجتناب عن العناوين المحرّمة الواقعيّة- و هى وجوب دفع الضرر المقطوع به بين المشتبهين، و وجوب إطاعة التكاليف المعلومة المتوقّفة على الاجتناب عن كلا المشتبهين-، مشكل جدّا، خصوصا مع اعتضاد القاعدة بوجهين آخرين هما كالدليل على المطلب.

أحدهما: الأخبار الدالّة على هذا المعنى:

منها: قوله صلّى اللّه عليه و آله: «ما اجتمع الحلال و الحرام إلا غلب الحرام الحلال»، و المرسل المتقدم:

«اتركوا ما لا بأس به حذرا عمّا به البأس»، و ضعفها ينجبر بالشهرة المحقّقة و الإجماع المدّعى فى كلام من تقدّم.

ترجمه:

۳- اخباری که دلالت بر جواز اخذ مال از ظلمه دارند

و از جمله این اخبار، حدیثی است که دلالت دارد بر جایز بودن دریافت مالی که اجمالا معلوم است که در آن حرام وجود دارد مثل اخبار (دلالت‌کننده) بر جواز اخذ و دریافت (مال) از عامل ظلمه یا دزد و یا سلطان جائر.

پاسخ شیخ از استدلال به این اخبار و به زودی خواهد آمد:

که حمل اکثر و یا تمام این روایات بر حکم به اباحه و حلیّت مستند است بر اینکه آن شیء از دست مسلمان گرفته شده است، در حالی که این اخذ متفرّع است بر تصرّف محمولش و بر این صحّت هنگام شک (در حلال و حرام بودن آن).

امّا:

دفع ید کردن از قاعده عقلیّه‌ای که ناشی از روایاتی است که دلالت قطعیّه بر وجوب احتیاط و اجتناب

ص: ۱۲۰

از عناوین محرّمه واقعیّه دارنـد، و در حـالی که این (قاعـده) همان وجوب دفع ضـرر قطعی میان مشـتبهین و وجوب اطاعت تکالیف معلومی است که متوقف بر اجتنـاب و خودداری از هر دو مشـتبه است، به واسـطه این سه صـنف روایـات (و امثال آن) جـدا مشـکل است (چرا که دلالت این سه صـنف ناتمام ماند و لذا برمی‌گردیم به همان قانون اشـتغال و احتیاط و در اطراف علم اجمالی حکم به وجوب احتیاط می‌کنیم) به ویژه با کمک و پشتیبانی این قاعـده به واسـطه دو دلیل و مؤید دیگر که هریک مثل یک دلیل‌اند بر این مطلب (ما).

اخبار دلالت‌کننده بر قاعده دفع عقاب و اشتغال یقینی ...

یکی از این دو مؤیـد اخباری است که دلالت دارنـد بر این معنا (یعنی وجوب احتیاط) از جمله این اخبار دو حدیث نبوی صـلّی اللّه علیه و آله است که می‌فرماید:

۱- حلال و حرام جمع نمی‌شونـد مگر بـا غلبه حرام بر حلال (که نتیجه این غلبه لزوم ترک است و ترک حرام واقعی ممکن نیست جز با اجتناب از هر دو طرف که انائین مشتبهین نیز از این قبیل است).

۲- اترکوا مـا لاـ بـأس به حـذرا عمّا به البأس (پس در انائین مشـتبهین نیز بایـد حلال واقعی را هم ترک نمود تا مبادا در حرام واقعی بیفتیم و این ممکن نیست مگر با احتیاط کردن یعنی از باب مقدمه علمیه باید از هر دو طرف اجتناب نمود و هذا هو المطلوب).

و ضعف (سندی) این دو حدیث با شهرت فتوائیه و اجماع ادّعاشده در کلام قبلی جبران می‌شود.

ص: ۱۲۱

تشریح المسائل

مراد از (و منها: ما دلّ علی جواز اخذ ما علم فیه الحرام اجمالا ...) چیست؟

معرفی دسته سوم از اخباری است که حضرات در اثبات مدّعای خود به آن تمسّک کرده‌اند و این اخبار دلالت دارند بر جواز اخذ مال از کسانی که گیرنده مال می‌داند مقداری از مال آنها حرام است فی المثل:

۱- مثل شخصی که مالی را از عامل حاکم جور دریافت کند اعم از اینکه مجانا باشد و یا به‌عنوان عوض و اجرت.

۲- و مثل شخصی که مالی را از سارق و غاصب و یا ... می‌گیرد و اجمالا می‌داند که یا این مال مأخوذه حرام است و یا آن اموالی که در دست حاکم جائر و عامل او قرار دارد حرام است معذلک روایت اخذ چنین مالی را تجویز نموده‌اند. پس لازم نیست که از همه اطراف شبهه پرهیز نمود، بلکه می‌شود مقداری را استفاده نمود.

چه تفاوتی میان این حدیث با حدیث سماعه وجود دارد؟

در حدیث سماعه شخصی مالی را دریافت کرده که مشخّصا حرام بوده بعد این اموال را با اموال خودش مخلوط نموده، حال آیا می‌تواند در اموالش تصرّف کند. امام اجازه تصرّف دادند.

- اما در این حدیث کسی که مالی دریافت می‌کند مشخصا نمی‌داند حرام هست یا نه، بلکه مشتبه است و حلال و حرام دارد. و یا فی المثل میزبانی ظروف آبی را در میان میهمانان می‌گذارد، تو اجمالا می‌دانی که یکی از این ظروف نجس است و نه مشخّصا چه باید بکنی. در اینجا نیز باید اجتناب کرده نه آن شخص از آن مال اخذ کند و نه این فرد از این ظروف بنوشد. ولی امام اجازه داده است چه هبهٔ و مجّانا و یا اجرتا ... پس می‌توان در شبهه محصوره مقداری را استفاده نمود.

حاصل مطلب در (و سیجیء: حمل جلّها او کلّها علی کون الحکم ...) چیست؟

پاسخ شیخ است از حدیث اخیر مبنی بر اینکه:

اوّلا: در تمام و یا اکثر این موارد اماراتی از قبیل قاعده ید و قاعده اصالهٔ الصحه فی فعل المسلم وجود دارد که به سبب اجراء چنین اماراتی، حکم به مالکیّت ظاهریه برای حاکم و یا سارق و ... می‌شود.

پس از حکم ظاهری برای کسی، این حکم در حقّ دیگران به منزله حکم واقعی است. و لذا دیگران نیز آثار ملکیّت واقعیّه را برآن مترتب می‌کنند. پس در اینجا امارات مجوّزه داریم و حال آنکه مورد بحث ما در موردی است که صرفا علم اجمالی و شبهه محصوره باشد و اماره‌ای در کار نباشد مثل انائین مشتبهین.

ثانیا: هرکجا در باب علم اجمالی پای دو نفر در میان باشد، آن علم اجمالی بلائی می‌باشد و در ما نحن فیه نیز چنین است چرا که اگر در واقع آن مالی که در دست سلطان و یا حاکم باقی‌مانده حرام باشد

ص: ۱۲۲

بـه من ربطی نـدارد و مبتلاـ به من نیست. من هسـتم و مـالی که در دست دارم و نسبت به خصـوص آن‌هم که شـبهه مقرونه به علم نیست، بلکه مجرّد شک بدوی است و اصالهٔ الحلیّه و الاباحه جاری می‌شود.

عبارهٔ اخرای پاسخ شیخ چیست به زبان ساده‌تر و با ذکر مثال آن را تبیین کنید؟

جناب شیخ به حضرات می‌گوید که این حدیث هم به درد شما نمی‌خورد.

زیرا آنجـا که امـام اجـازه فرمود طرف مـالی را دریـافت بکنـد روی حسـاب قاعـده یـد المسـلم است. فی المثـل مالی را به تو اعطاء می‌کننـد و تو شک داری که این (یـد)، ید حقّه است یا ید عدوانی، قاعده ید ایجاب می‌کند که چنین یدی را ید حقّه حساب کنی. در گذشـته نیز گفته شـد که وقتی یـک حکم ظـاهری روی موردی اجرا شود برای دیگران حکم واقعی تلقی می‌شود. حال در اینجا نیز که کسی مالی را به شما می‌دهد و شک داری که حلال است یا حرام، قاعده ید متّبع است.

مراد از (فالخروج بهذه الاصناف من الاخبار عن القاعدهٔ العقلیّهٔ ...) چیست؟

این است که دفع ید از قاعده احتیاط یعنی وجوب دفع عقاب محتمل و اشـتغال یقینی، به واسـطه این اصناف سه‌گانه متعسّر و مشکل است چرا که دلالت این سه صنف روایت ناتمام است.

و لذا شـیخ برمی‌گردد بر همان سـخن خودش که فرمود: مقتضـی موجود، مانع هم مفقود. به عبارت دیگر برمی‌گردد به همان قاعده اشتغال و احتیاط و در اطراف علم اجمالی حکم به وجوب احتیاط می‌کند.

سپس می‌فرمایـد: این قاعده اشـتغال که ما از ابتدا تا بدینجا فرض نمودیم تنها نیست، بلکه دو وجه و یا دلیل دیگر نیز در میان اسـت که مؤیّد و پشتیبان قاعده اشتغال هستند و هریک هم بطور علی‌حده صلاحیّت دلیلیّت دارند.

اولین و دومین خبری که مؤیّد قاعده اشتغال بوده و دلالت بر وجوب احتیاط دارند، کدامند؟

۱- حدیث نبوی: ما اجتمع الحلال و الحرام الّا غلب الحرام الحلال.

نتیجه این غلبه حرمت و به فعلیت رسیدن آن چیست؟

لزوم ترک و اجتنـاب است که ممکن نیست مگر با اجتناب از هر دو طرف شـبهه که انائین مشـتبهین نیز در ما نحن فیه از همین قبیل است.

۲- حدیث نبوی: اترکوا ما لا بأس به حذرا عمّا به البأس.

نتیجه این ترک و حذر چیست؟

این است که در انائین مشتبهین نیز باید حلال واقعی را جهت جلوگیری از افتادن در حرام ترک نمود.

ضعف سندی این دو حدیث را به خاطر مرسل بودنشان چه می‌کنید؟

شهرت فتوائیّه در آنها ضعف سندیشان را جبران می‌کند.

ص: ۱۲۳

متن: و منها: روایهٔ ضریس، عن السّمن و الجبن فی أرض المشرکین؟ «قال: أمّا ما علمت أنّه قد خلطه الحرام فلا تأکل، و أمّا ما لم تعلم فکل»، فإنّ الخلط یصدق مع الاشتباه. و روایهٔ ابن سنان:

«کلّ شیء حلال حتّی یجیئک شاهدان أنّ فیه المیتهٔ»، فإنّه یصدق علی مجموع قطعات اللحم أنّ فیه المیتهٔ.

و منها: قوله صلّی اللّه علیه و آله فی حدیث التثلیث: «وقع فی المحرّمات و هلک من حیث لا یعلم» بناء علی أنّ المراد بالهلاکهٔ ما هو أثر للحرام، فإن کان الحرام لم یتنجّز التکلیف به فالهلاک المترتّب علیه منقصته الذاتیّهٔ، و إن کان ممّا یتنجّز التکلیف به- کما فی ما نحن فیه- کان المترتّب علیه هو العقاب الأخروی، و حیث إنّ دفع العقاب المحتمل واجب بحکم العقل وجب الاجتناب عن کلّ مشتبه بالشبههٔ المحصورهٔ، و لمّا کان دفع الضرر غیر العقاب غیر لازم إجماعا کان الاجتناب عن الشبههٔ المجرّدهٔ غیر واجب، بل مستحبّا.

و فائدهٔ الاستدلال بمثل هذا الخبر: معارضته لما یفرض من الدلیل علی جواز ارتکاب أحد المشتبهین مخیّرا، و جعل الآخر بدلا عن الحرام الواقعی، فإنّ مثل هذا الدلیل- لو فرض وجوده- حاکم علی الأدلّهٔ الدالّهٔ علی الاجتناب عن عنوان المحرم الواقعی، لکنّه معارض بمثل خبر التثلیث و بالنبویّین، بل مخصّص بهما لو فرض عمومه للشبههٔ الابتدائیّهٔ، فیسلم تلک الأدلّهٔ، فتأمّل.

ترجمه: و از جمله این روایات:

روایت ضریس است که راجع به روغن حیوانی و پنیرهای موجود در بلاد مشرکین (از امام می‌پرسد)

امام علیه السّلام می‌فرماید: آن روغن‌ها و پنیرهائی را که یقین داری حرام با آنها مخلوط شده است (و حرام است) پس نخور. و امّا آنچه را بدان علم نداری (بلکه مجرّد شک بدوی است، حلال است) پس بخور.

پس خلط (حلال با حرام) در صورت مشتبه شدن (امر و به حکم حدیث یجب الاجتناب) صدق می‌کند (و هذا هو المطلوب).

و روایت ابن سنان یعنی کل شیء حلال حتّی یجیئک شاهدان انّ فیه المیتهٔ. بر مجموع قطعات گوشت (در ما نحن فیه که اجمالا می‌دانیم) در آن میته وجود دارد، صدق می‌کند. (پس حرام و واجب الاجتناب است).

و از جمله این روایات:

ص: ۱۲۴

این سخن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله است در حدیث تثلیث که هرکس که مرتکب شبهات شود در محرّمات افتاده و از آن جهت که نمی‌داند هلاک می‌شود. (البته) بنا بر اینکه مراد از هلاکت، آن اثری است (که مترتب بر) حرام است. پس اگر تکلیف به واسطه حرام (بر ما) منجّز نمی‌شود، در نتیجه هلاکت مترتّب برآن نقص ذاتی آن است.

و اگر تکلیف به واسطه آن (بر ما) منجز می‌شود، چنانکه در ما نحن فیه این‌چنین است، هلاکت مترتب برآن، همان عقاب اخروی است، و از آنجا که دفع عقاب محتمل به حکم عقل واجب است اجتناب از هر دو طرف شبهه محصوره نیز واجب است.

و زمانی که دفع ضرر غیر عقوبت اجماعا لازم نیست، اجتناب از (اطراف) شبهه مجرّده (یا بدویه) نیز واجب نیست، بلکه مستحب است.

فایده استدلال به مثل این خبر:

تعارض آن با اصناف ثلاثه‌ای است که دلالتشان بر جواز ارتکاب یکی از دو مشتبه مخیّرا و قرار دادن آن دیگری (به‌عنوان) بدل از حرام واقعی فرض می‌شود (چرا که اصناف ثلاثه می‌گفت: احتیاط واجب نیست و این خبر می‌گوید: احتیاط واجب است).

پس مثل این دلیل (یعنی اصناف ثلاثه) اگر دلالتش تمام فرض شود به ادلّه‌ای که دلالت بر احتیاط و اجتناب از عنوان حرام واقعی دارند (یعنی اجتنب عن الخمر) حاکم است.

و لکن با خبری مثل خبر تثلیث و دو حدیث نبوی صلّی اللّه علیه و آله در تعارض است (چرا که این اخبار می‌گوید احتیاط واجب است و اصناف مذکور می‌گوید احتیاط واجب نیست) بلکه (این صنوف ثلاثه) به وسیله این دو (تثلیث و نبوّین) تخصیص زده می‌شوند (چرا که اصناف ثلاثه عمومیت داشته شامل شبهه محصوره، غیر محصوره و شک بدوی می‌شوند، ولی این دو خبر تنها شامل شبهه محصوره می‌شود البته) اگر عمومیت این (اصناف ثلاثه) بر شبهه ابتدائیه مورد فرض واقع شود.

پس (وقتی این دو صنف باهم تعارض کردند و یا اصناف ثلاثه تخصیص خوردند) آن ادلّه (عناوین محرّمات واقعیّه) سالم می‌ماند. پس تأمّل کن.

ص: ۱۲۵

تشريح المسائل

سومین حدیثی که بر وجوب احتیاط در موارد علم اجمالی و انائین مشتبهین دارد، چیست؟

روایت ضریس است:

ضریس از امام علیه السّلام راجع به روغن حیوانی و پنیرهای موجود در بلاد مشرکین سؤال نمود که آیا حلال‌اند یا حرام؟ پاک‌اند یا نجس؟

امام می‌فرماید: آن روغن‌ها و پنیرهایی که یقین دارید در اثر اختلاط الیات غنم با روغن با حرام مخلوط شده‌اند حرام و حقّ خوردن آن را ندارید. امّا اگر چنین علمی ندارید بلکه شک شما صرفا یک شک بدوی است، حلال است و خوردن آن جایز می‌باشد.

کیفیت استدلال شیخ به این حدیث چگونه است؟

امام علیه السّلام فرمود: در صورت خلط حرام است، منتهی اختلال بر دو نوع است.

۱- به صورت امتزاج که الیات با روغن ممزوج شده و در یک ظرف قرار گیرد.

۲- به صورت اشتباه که دو ظرف باشد که یکی دارای روغن حلال و یکی دارای روغن حرام است و لکن ما نمی‌دانیم که کدامیک حلال و کدامیک حرام است. در اینجا نیز، خلط حلال با حرام صدق می‌کند و به حکم حدیث مزبور یجب الاجتناب و هذا هو المطلوب.

چهارمین حدیثی که دال بر وجوب احتیاط بوده و مؤید قاعده اشتغال است کدام حدیث است؟

حدیث معروف تثلیث است که در فرازی از آن آمده است که: فمن ارتکب الشبهات وقع فی المحرّمات و هلک من حیث لا یعلم.

کیفیت استدلال به این حدیث را بیان کنید؟

این است که:

- یا مراد از هلاکت، خصوص عقوبت است که رأی اخباری‌هاست که عقلا دفع عقاب محتمل واجب است و دفع عقوبت به اجتناب از طرفین شبهه است.

- و یا مراد از هلاکت، مطلق اثر الحرام یعنی عقوبت اخروی و دنیوی است.

پس باید حدیث مزبور را بر ارشاد مشترک حمل نمائیم و نه بر خصوص ارشاد وجوبی و یا خصوص استحبابی.

به عبارت دیگر در برخی جاها واجب و در برخی جاها مستحب.

ملاک این حمل به طلب مشترک چیست؟

هلاکت محتمله است.

ص: ۱۲۶

اگر هلاکت محتمله عقاب است در آنجا دفع عقاب واجب است.

اگر هلاکت محتمله غیر عقاب است در آنجا دفعش مستحب است.

حال کدام شبهه است که هلاکت محتمله‌اش عقاب است.

خواهید گفت: شبهه محصوره، چرا که به هریک دست بزنی احتمال عقاب درش خوابیده است.

پس این حدیث دلیل بر وجوب احتیاط در موارد علم اجمالی است و مؤیّد قاعده اشتغال بود.

کدام شبهه است که هلاکتش غیر عقاب است؟

شک بدوی و شبهه غیر محصوره.

جناب شیخ چه اشکالی داشت که به همان دلیل اولتان اکتفا می‌کردید؟ اضافه کردن این مؤیدات و استدلال بر این دسته از اخبار چه فایده‌ای دارد؟

بله فایده مهمی دارد و آن این است که از حکومت یا ورود اخبار جواز بر ادلّه محرّمات جلوگیری می‌کند. به عبارت دیگر اگر تنها به قاعده اشتغال اکتفاء می‌کردم ممکن بود دلیل من محکوم واقع شود.

جناب شیخ دلیل شما ممکن است که محکوم کدام دلیل واقع شود؟

محکوم آن سه صنف اخباری که خصم به آن سه صنف استدلال می‌کرد از جمله حدیث کل شیء لک حلال، حدیث سماعه و حدیث جواز الاخذ ....

قبل از توضیح بیان شیخ بفرمائید به‌طور کلی در اینجا چند دسته روایت وجود دارد؟

سه دسته:

۱- اخباری که دلالت می‌نمودند بر وجوب اجتناب از محرّمات واقعیّه و به عمومشان شامل موارد علم اجمالی هم می‌شوند مثل اجتنب عن الخمر. در مباحث قبل از طریق این اخبار به انضمام حکم عقل، وجوب احتیاط و موافقت قطعیّه را اثبات نمودیم.

۲- اخباری که بر جواز ارتکاب احد المشتبهین دلالت دارند به شرط اینکه دیگری بدل از حرام واقعی قرار گیرد که سه صنف روایت بود و مورد استدلال گروه دوّم یعنی قائلین به موافقت احتمالیّه قرار گرفت.

۳- اخباری که دلالت بر احتیاط داشت و در همین دلیل چهارم شیخ به آنها استدلال نمود از قبیل:

اترکوا ... بنابراین بحث در رابطه با دسته اول و دوم است.

با توجه به این مقدّمه چه نسبتی میان دسته اوّل از اخبار و دسته دوم از اخبار وجود دارد؟

دسته دوّم:

۱- یا بر دسته اول حکومت دارند، بدین معنا که در موضوع دلیل محکوم به نحو تضییق تصرّف می‌کنند.

ص: ۱۲۷

چرا که دلیل محکوم که همان ادلّه محرمات‌اند موضوعشان خمر واقعی است اعم از اینکه معلوم بالتفصیل باشد یا معلوم بالاجمال و یا مجهول.

۲- و یا بر دسته اوّل ورود دارند، بدین معنا که دلیل وارد موضوع دلیل موردی را از بین می‌برد.

حال:

۱- در ما نحن فیه نیز ادله محرّمات به ضمیمه حکم عقل در مورد علم اجمالی موضوعشان شبهه و شک در حرام واقعی است و در اینجا باید احتیاط نمود.

۲- دسته دوّم اخبار مفادشان این است که شما مخیرید و جای نگرانی نیست یعنی شبهه را رفع کرده و جائی برای احتیاط باقی نمی‌گذارد.

پس دسته دوّم وارد می‌شود بر دسته اوّل و لذا از آنجا که وارد بر مورود و حاکم بر محکوم مقدّم است نوبت به دسته اول نمی‌رسد.

شیخ برای رفع این حاکمیت و ورود دسته دوم از اخبار یعنی اصناف سه‌گانه خصم بر دسته اول از اخبار که بر وجوب احتیاط از محرّمات واقعیّه دلالت دارند چه می‌کند؟

اینجا پای اخبار احتیاط یعنی همان اخبار دسته سوم را پیش می‌کشد که این دسته یا در عرض اخبار دسته دوّم یعنی آن صنوف سه‌گانه قرار می‌گیرند و یا در تعارض با آنها اگر این دو دسته باهم تعارض کردند که نتیجه تساقط آنها است.

و اگر دسته سوم به باب علم اجمالی اختصاص داشته باشد و دسته دوم اعم بوده و علاوه بر علم اجمالی شامل شبهات بدویه هم بشود، رابطه عام و خاص می‌شود.

پس اخبار دسته سوم مخصّص دسته دوم شده و خاص بر عام مقدّم می‌شود به‌هرحال دسته اوّل بلامعارض مانده و حکومت می‌کنند.

عبارهٔ اخرای مطلب شیخ چیست؟

می‌فرماید: ما در انائین مشتبهین گفتیم وقتی نمی‌دانی این اناء حرام است یا آن اناء باید از هر دو اجتناب کنی. حال اگر دلالت آن سه صنف حدیث را قبول می‌کردیم، شک را برطرف کرده حرام را برای ما اختیارا معین می‌کرد و می‌گفت هریک را که می‌خواهی حرام به حساب آور و هریک را که خواستی حلال.

به عبارت دیگر وقتی اختیار با ما شد که یکی را حلال بدانیم و یکی را حرام، دیگر شکی باقی نمی‌ماند تا قاعده اشتغال ما را از باب مقدمه علمیه، ملزم به مقدمه علمیه و اجتناب از دو طرف بکند.

و لذا از اینجاست که اگر دلالت این سه صنف تمام می‌بود، موضوع قاعده اشتغال را که شک است از بین برده و حاکم بر دلیل اشتغال می‌شد، اما مؤیّداتی که ما بدانها تمسّک نمودیم:

ص: ۱۲۸

اوّلا: از حاکمیت آن سه صنف جلوگیری می‌کنند و لو دلالتشان را هم تمام بدانیم.

ثانیا: حد اکثر این است که باهم تعارض می‌کنند که نتیجه آن تساقط است و یا اینکه این مؤیّدات، مخصّص آن اصناف سه‌گانه واقع می‌شوند.

و لذا این مؤیدات دیگر محکوم آن اصناف سه‌گانه نمی‌شوند.

جناب شیخ روی چه حسابی این مؤیّدات با اصناف سه‌گانه مذکور باهم تعارض می‌کنند؟

زیرا: ۱- روایات مورد استدلال ما گفتند که در انائین مشتبهین احتیاط واجب است.

۲- اصناف ثلاثه بنا بر تقدیر تمامیّت دلالتشان گفتند احتیاط واجب نیست، می‌توانید یکی را حلال دانسته مرتکب شوید و از یکی به‌عنوان حرام اجتناب کنید.

پس یک دسته می‌گوید: احتیاط واجب است و یک دسته می‌گوید احتیاط واجب نیست و هذا هو التعارض.

جناب شیخ اکنون که این دو دسته اخبار در تعارض قرار گرفتند چه باید کرد؟

قاعده در متعارضین تخییر است هرکس هریک از این دو دسته را که خواست می‌تواند اختیار کند.

در نتیجه هیچ‌یک حاکم بر دیگری نخواهد بود. به عبارت دیگر اخبار دسته دوم که خصم بدانها استدلال نمود بنا بر فرض تمامیّت دلالتشان که ما دلالتشان را تأیید نکردیم.

۱- نسبت به دلیل اوّل شیخ حاکم‌اند و نسبت به دلیل دوّم شیخ متعارض‌اند.

جناب شیخ روی چه حسابی اخبار دسته سوم و مؤیّدات شما مخصّص اخبار دسته دوّم می‌شوند؟

روی این حساب که اصناف ثلاثه اختصاص به مورد علم اجمالی نداشت و شامل شبهات بدویه نیز می‌شد و حال آنکه دلیل ما تنها شامل علم اجمالی می‌شد.

بنابراین آن اصناف ثلاثه عام و این دلیل و مؤیدات شیخ خاصّ است.

حال در تعارض عام و خاص، یقدّم الخاصّ علی العام. در نتیجه دلیل ما محکوم اصناف ثلاثه واقع نشده و بلکه حاکم بر آنهاست.

ص: ۱۲۹

متن: الثانی: ما یستفاد من أخبار کثیرهٔ: من کون الاجتناب عن کلّ واحد من المشتبهین أمرا مسلّما مفروغا عنه بین الأئمهٔ علیهم السّلام و الشیعهٔ، بل العامّهٔ أیضا، بل استدلّ صاحب الحدائق علی أصل القاعدهٔ باستقراء مواردها فی الشریعهٔ.

لکن الإنصاف: عدم بلوغ ذلک حدّا یمکن الاعتماد علیه مستقلّا، و إن کان ما یستشمّ منها قولا و تقریرا- من الرّوایات- کثیرهٔ:

منها: ما ورد فی الماءین المشتبهین، خصوصا مع فتوی الأصحاب- بلاخلاف بینهم- علی وجوب الاجتناب عن استعمالهما مطلقا.

و منها: ما ورد فی الصّلاهٔ فی الثوبین المشتبهین.

و منها: ما ورد فی وجوب غسل الثوب من الناحیهٔ الّتی یعلم بإصابهٔ بعضها للنجاسهٔ معلّلا بقوله علیه السّلام: «حتّی یکون علی یقین من طهارته».

فإن وجوب تحصیل الیقین بالطهارهٔ- علی ما یستفاد من التعلیل- یدلّ علی عدم جریان أصالهٔ الطهارهٔ بعد العلم الإجمالی بالنجاسهٔ، و هو الّذی بنینا علیه وجوب الاحتیاط فی الشبههٔ المحصورهٔ و عدم جواز الرّجوع فیها إلی أصالهٔ الحلّ، فإنّه لو جرت أصالهٔ الطهارهٔ و أصالهٔ حلّ الطهارهٔ و الصلاهٔ فی بعض المشتبهین، لم یکن للأحکام المذکورهٔ وجه، و لا للتعلیل فی الحکم الأخیر بوجوب تحصیل الیقین بالطهارهٔ بعد الیقین بالنجاسهٔ.

ترجمه:

اجتناب از اطراف شبهه محصوره امری قطعی است.

مؤیّد دوّم اینکه: آنچه از اخبار کثیره استفاده می‌شود این است که اجتناب از هریک از اطراف شبهه محصوره قاعده‌ای مسلم و قطعی میان ائمه علیهم السّلام و شیعه و بلکه اهل عامه است.

بلکه صاحب حدائق بر اصل قاعده احتیاط به وسیله استقراء و تحقیق در موارد شبهه محصوره (و وجوب آن) در شریعت، استدلال نموده است.

- امّا انصاف عدم تمامیّت این استقراء است در حدّ و قوّه‌ای که اعتماد برآن بطور مستقل ممکن نیست، اگرچه روایاتی که از آنها قولا و تقریرا به استشمام می‌رسد که شبهه محصوره جای احتیاط است، فراوان‌اند.

- از جمله این اخبار:

ص: ۱۳۰

خبری است که وارد شده است (درباره) دو (ظرف) آب مشتبه (که امام فرمودند: هر دو را دور بریزید و نمازتان را با تیمّم بخوانید)، به‌ویژه با (وجود) فتوای اصحاب، بدون اینکه اختلاف در میانشان باشد، بر وجوب اجتناب از بکارگیری دو آب مشتبه (یعنی فرقی نمی‌کند که بخواهید هر دو را استفاده کنید و یا یکی را درهرصورت اجتناب واجب است.

- و از جمله این اخبار:

خبری است که وارد شده است در (خواندن) نماز در دو لباس مشتبه (که می‌فرماید: با هر دو نماز بخوان، یعنی که احتیاط کن).

- و از جمله این اخبار:

خبری است که وارد شده است در وجوب شستن لباس (در تمام) ناحیه‌ای که نجس شدن قسمتی از آن (اجمالا) معلوم است در حالی که (این مطلب) معلّل است به این سخن امام که تا یقین حاصل شود بر طهارت و پاکی آن (یعنی شبهه محصوره است و باید احتیاط کنی).

پس واجب بودن تحصیل یقین به طهارت و پاکی، بنا بر آنچه از این تعلیل استفاده می‌شود دلالت دارد بر جریان نیافتن اصالهٔ الطهاره پس از (به میان آمدن) علم اجمالی به نجاست.

و این (قاعده اشتغال به ذّمه یقینی، یستدعی برائت الیقینیّهٔ) همان مطلبی است که ما وجوب احتیاط را در شبهه محصوره و عدم جواز رجوع در آن به اصالهٔ الحلّ را روی آن بنا گذاشتیم.

پس:

اگر اصالهٔ الطهارهٔ و اصالهٔ الحلیّهٔ در برخی (یا مقداری) از مشتبهین (چنانکه خصم ادّعا نمود) جاری باشد برای (صدور) این احکامی که (از جانب ائمه) ذکر شد و همچنین برای این علّت آوردن (امام) در حکم اخیر به وجوب تحصیل یقین به طهارت، پس از یقین به نجاست وجه و دلیلی وجود نداشت.

ص: ۱۳۱

تشریح المسائل

حاصل مطلب در (الثانی: ما یستفاد من اخبار کثیرهٔ: من کون الاجتناب ...) چیست؟

بیان دوّمین مؤیّد و یا چهارمین دلیل است از جانب شیخ مبنی بر اینکه سیره مسلمین اعم از ائمه، اصحاب و علماء از ابتدا تاکنون این بوده است که در موارد علم اجمالی یعنی شبهه محصوره، گذشتن از خیر همه اطراف شبهه و وجوب احتیاط بوده است.

چه شواهدی بر این مدّعا وجود دارد؟

۱- شخصی دو ظرف آب دارد و اجمالا می‌داند یکی از آن دو نجس است از امام علیه السّلام می‌پرسد برای وضو چه کنم؟

امام می‌فرماید: هر دو را دور بریز و تیمّم کن و این همان احتیاط است.

۲- شخصی دو جامه ساتر دارد اجمالا می‌داند که یکی از آن دو نجس است از امام می‌پرسد که برای نماز چه کند؟

امام علیه السّلام می‌فرماید: با هرکدام نمازی بخواند.

اگرچه این مسئله در شبهه وجوبیّه است و لکن مناط در هر دو حدیث واحد است.

۳- سؤال می‌کند که گوشه‌ای از لباسم نجس شده است و لکن اکنون به درستی نمی‌دانم که محلّ نجاست کجاست، اجمالا می‌دانم در سمت راست قبایم بوده است، چه کنم؟

حضرت می‌فرماید:

تمام آن ناحیه را بشوی تا یقین به طهارت پیدا کنی. پس معیار تحصیل، یقین است و جائی برای جریان اصالهٔ الطهارهٔ و الحلیّه وجود ندارد و الّا امام آن را بیان می‌فرمود.

حال چون علّت آورده است می‌گوئیم: العلهٔ تعمّم. پس حکم همه موارد علم اجمالی چنین است و هذا هو المطلوب.

پس مراد از (بل استدلّ صاحب الحدائق علی اصل القاعدهٔ باستقراء ...) چیست؟

دلیل پنجمی است از جانب صاحب حدائق به نام استقراء.

ص: ۱۳۲

متن: و منهـا: مـا دلّ علی بیع الذبائـح المختلط میتتها بمـذکّاها من أهل الکتاب، بناء علی حملها علی ما لا یخالف عمومات حرمـهٔ بیع المیتهٔ، بأن یقصد بیع المذکّی خاصّهٔ أو مع ما لا تحلّه الحیاهٔ.

و قد یستأنس له: بما ورد من وجوب القرعهٔ فی قطیع الغنم المعلوم وجود الموطوء فی بعضها، و هی الروایهٔ المحکیّهٔ فی جواب الإمام الجواد علیه السّلام لسؤال یحیی بن أکثم عن قطیع غنم نزی الراعی علی واحدهٔ منها ثم أرسلها فی الغنم؟ حیث قال علیه السّلام:

«یقسم الغنم نصفین ثمّ یقرع بینهما، فکلّ ما وقع السهم علیه قسم غیره قسمین، و هکذا حتّی یبقی واحد و نجا الباقی».

و هی حجّهٔ القول بوجوب القرعهٔ، لکنّها لا تنهض لإثبات حکم مخالف للأصول.

نعم، هی دالّهٔ علی عدم جواز ارتکاب شیء منها قبل القرعهٔ، فإنّ التکلیف بالاجتناب عن الموطوءهٔ الواقعیّهٔ واجب بالاجتناب عن الکلّ حتّی یتمیّز الحلال و لو بطریق شرعی.

هذا، و لکن الإنصاف: أنّ الروایهٔ أدلّ علی مطلب الخصم بناء علی حمل القرعهٔ علی الاسـتحباب، إذ علی قول المشهور لا بدّ من طرح الروایهٔ أو العمل بها فی خصوص موردها.

ترجمه: و از جمله این اخبار:

خبری است که دلالـت دارد بر (صـحّت) فروش ذبـائحی که میته‌اش به مـذکّایش مختلـط است به اهـل کتـاب (ی که میته را حلال می‌دانـد) بنا بر حمل این حـدیث بر معنایی که مخالفت نکنـد با عمومات بیع میته، به اینکه قصد نماید (در چنین بیعی) بیع خصوص (آن مقدار) مذکّی و یا خصوص مذکّی همراه با آن قسـمتهایی که حیات در آنها حلول نکرده است مثل پشم ... (خلاصه اینکه امام اجازه تصرّف در هیچ‌یک را نداده، بلکه دستور بر ردّ کردن آنها داده است).

انس برخی بر وجوب احتیـاط به سـبب حـدیث مزبور و گـاهی انس گرفته می‌شود به این مطلب (که احتیـاط واجب است) به سـبب حدیثی که وارد شده است از وجوب قرعه در گله گوسفندی که وجود موطوئه در آن اجمالا معلوم است و آن روایتی است که نقل شـده است در جواب امـام جواد علیه السّـلام به سؤال یحیی بن اکثم پیرامون گله گوسـفندی که چوپـان با یکی از آنها و طی نموده سپس آن را در گله رها نموده است؟ آنجا که می‌فرماید علیه السّلام:

ص: ۱۳۳

گله به دو نصف تقسیم می‌شود، سپس میان این دو نصف قرعه زده می‌شود، پس هر قسمی که تیر قرعه بر آن واقع شد (کنار زده می‌شود) و قسم دیگر (دوباره) تقسیم می‌شود و همین‌طور (تقسیم و قرعه ادامه می‌یابد) تا یکی باقی بماند و بقیّه نجات پیدا کنند.

- این (فرمایش امام علیه السّلام دلیل (حضرات) بر قول به وجوب قرعه است و لکن این حدیث (که مشهور از آن اعراض کرده‌اند) برای اثبات حکمی که مخالف با اصول و قواعد مسلّمه است، صلاحیت ندارد.

وجه حمایت حدیث مزبور بله: این حدیث دلالت دارد بر عدم جواز ارتکاب شیء (در شبهه محصوره) پیش از قرعه (که این مقدار بحث، احتیاط را در گفتار ما تأیید می‌کند).

پس تکلیف به اجتناب از موطوئه واقعیّه (مثل اجتنب عن الخمر) واجب است (امّا) با اجتناب از همه آن تا حلال (از حرام) جدا شود و لو به طریق شرعی (یعنی قرعه) این (وجه حمایت):

امّا انصاف این است که این روایت دلالتش بر مطلب خصم بیشتر است (البته) بنا بر اینکه قرعه حمل بر استحباب شود. زیرا بنا بر قول مشهور، ناگزیریم از ردّ روایت یا عمل به آن در خصوص مورد خودش.

ص: ۱۳۴

تشریح المسائل

حاصل مطلب در (و منها: ما دلّ علی بیع الذبائح المختلط میتتها بمذکاها ...) چیست؟

یکی دیگر از شواهدی است که شیخ در اثبات مدّعای خود یعنی وجوب احتیاط می‌آورد و آن این است که: شخصی از امام علیه السّلام راجع به میته و مذکائی که باهم مشتبه شده‌اند سؤال می‌کند که چه باید کرد؟ آیا حقّ استفاده از آن داریم یا نه؟

حضرت می‌فرماید: هر دو را می‌توان به اهل کتاب یعنی مستحلّین میته فروخت. مفهوم این منطوق این است که به غیر مستحل نباید فروخت.

کیفیت استدلال به حدیث مزبور چگونه است؟

این است که امام علیه السّلام فروش چنین مشتبهی را مقیّد فرمود به مستحلّ.

اگر ارتکاب هر دو طرف شبهه و یا لااقل یک طرف شبهه هم لا علی التعیین برای مسلمان جایز بود امام چنین قیدی را نمی‌آورد.

پس این کاشف است از لزوم احتیاط و اجتناب غیر مستحلین از دو طرف شبهه.

اگر به شیخ اشکال شود که این حدیث تنافی دارد با عموماتی که دلالت دارند بر حرمت بیع میته و به عمومشان شامل مستحلّ و غیر مستحل هر دو می‌شوند و یا اینکه صراحتا گفته‌اند بیع میته جایز نیست حتّی به کفّار و لذا نمی‌توان به این حدیث عمل نمود، چه پاسخ می‌دهد؟

می‌فرماید: نیازی به طرح این حدیث نمی‌باشد و ما آن را به نحوی توجیه می‌کنیم که نه تنها منافی با عمومات مزبور نباشد بلکه قابل جمع هم باشد.

توجیه جناب شیخ از حدیث مزبور چگونه است؟

۱- می‌تواند از بیع مجموع میته و مذکّی، خصوص مذکّی را قصد کند و ثمن را در مقابل آن قرار دهد.

۲- اگر میته را نیز در قصد دخالت می‌دهد می‌شود به لحاظ آن اجزائی باشد که روح در آنها حلول نکرده مثل پشم، مو، کرک.

پس منافاتی پیش نمی‌آید.

حاصل مطلب در (و قد یستأنس له: بما ورد من وجوب القرعهٔ ....) چیست؟

بیان قول سوم یعنی قول به وجوب قرعه در مسئله علم اجمالی و موافقت قطعیّه است، به این معنا که:

- حرام واقعی را باید با قید قرعه مشخّص کرده، از آن اجتناب کنیم و طرف دیگر را مرتکب شویم.

قول به قرعه با کدامیک از موافقت قطعیه و موافقت احتمالیّه توافق دارد؟

میانگین این دو قول است، بدین معنا که از جهتی با موافقت قطعیّه و از جهتی با موافقت احتمالیّه می‌سازد.

ص: ۱۳۵

چرا؟

زیرا معنای وجوب قرعه برای تعیین حرام این است که تا ما قرعه نزنیم و حرام را با قید قرعه کنار نزنیم نباید هیچ‌یک از اطراف شبهه را مرتکب شویم، بلکه باید از هر دو یا همه اطراف اجتناب نمائیم.

حال تا قبل از قرعه که وجوب اجتناب است با موافقت قطعیّه می‌خواند و بعد از قرعه که یک طرف کنار زده می‌شود با موافقت احتمالیّه.

منتهی تا بدین جا قول به قرعه با قول دوّم یعنی موافقت احتمالیه سازگارتر است.

چرا؟

چون قول دوّم یعنی موافقت احتمالیّه نیز ارتکاب بعضی را جایز می‌داند، لکن تخییرا و نه تعیینا.

قائلین به قرعه برای اثبات مدّعای خود به چه دلیلی تمسّک نموده‌اند؟

به روایت خاصّه‌ای که در باب علم اجمالی از یحیی بن اکثم از امام جواد علیه السّلام نقل شده و آن این است که راوی از امام سؤال نمود که یا ابن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله:

گله گوسفندی است که چوپان با یکی از گوسفندان آن به قبیح جمع شده بعد هم گوسفند موطوء را به میان گله رها کرده و اکنون مشخص نیست که کدامیک از این گوسفندان است. چه باید کرد؟

حضرت فرمودند:

گوسفندان را دو قسمت کنید، سپس قرعه بزنید، تیر قرعه و یا نوشته به نام هر طرف که در آمد این تقسیم را در طرف دیگر انجام دهید. دوباره این قسم دیگر را تقسیم و قرعه بزنید، قرعه حلال به هر قسم که اصابت نمود آن را کنار گذاشته، سراغ قسم بعدی بروید.

حال هرکدام به اسم قرعه در آمد نجی و دوباره آن قسم دیگر را قسمت قرعه بزنید تا یکی باقی بماند و به اسم حرام از این گلّه خارج شود.

نتیجه اینکه:

مورد، مورد علم اجمالی است و حضرات نیز برای تعیین حرام فرمان قرعه را داده‌اند.

پاسخ شیخ به قائلین به قول قرعه چیست؟

اولا: اصل حکم وجوب قرعه در ما نحن فیه برخلاف قواعد مسلّمه این باب یعنی قاعده احتیاط و اشتغال است.

ثانیا: مشهور چه قائلین به موافقت قطعیّه و چه قائلین به موافقت احتمالیّه به آن عمل نکرده‌اند.

قائلین به موافقت قطعیه از آن اعراض کرده‌اند، چون‌که آنها قبل و بعد از قرعه مطلقا احتیاطی هستند.

قائلین به موافقت احتمالیّه به آن عمل نکردند چونکه این‌ها نیز چه قبل از قرعه و چه بعد از قرعه، حکم

ص: ۱۳۶

به جواز ارتکاب بعضی از اطراف شبهه منتهی لا علی التعیین نموده‌اند.

پس مشهور توجهی به حدیث نکرده و حدیث دچار ضعف شده است و لذا باید دید که مشهور با این حدیث چه کرده‌اند؟

مراد از (نعم، هی دالة علی عدم جواز ارتکاب شیء منها قبل القرعة ...) چیست؟

توضیحی است بر و قد یستأنس بدین معنا که برخی که با شیخ هم عقیده بوده و قول به احتیاط را قبول دارند، خواسته‌اند که از این روایت هم به نفع احتیاط استفاده کنند چونکه روایت می‌فرماید تا زمانی که قرعه نزده‌ای باید از همه اطراف شبهه اجتناب کنی.

و این همان مطلبی است که ما می‌گوئیم و لذا روایت مؤیّد مطلب ماست منتهی وجوب این اجتماع مقیّد شده است تا زمان قرعه.

مراد از (هذا، و لکن الانصاف: انّ الرّوایة ادلّ علی مطلب الخصم ...) چیست؟

نظر جناب شیخ است مبنی بر اینکه انصاف این است که این روایت از یک جهت نه به درد ما می‌خورد و نه به درد خصم ما و از یک جهت هم بیشتر به درد خصم می‌خورد تا به درد ما.

مراد شیخ از مطلب اخیر چیست؟

این است که این حدیث یا دلالت دارد بر وجوب قرعه و یا بر استحباب آن.

اگر بر وجوب قرعه دلالت کند به درد هیچ‌یک از طرفین نمی‌خورد، چرا که ما مطلقا احتیاطی هستیم و قرعه را قبول نداریم و خصم ما نیز مطلقا به عدم احتیاط قائل است، چه قبل از قرعه و چه بعد از قرعه و لذا هیچ‌یک وجوب قرعه را قبول نداریم.

نکته: چنانکه قبلا هم متذکر شدیم حدیث مزبور تا قبل از قرعه اجازه ارتکاب را به ما نمی‌داد و لذا از این جهت می‌توان گفت که با نگاه اولیه حمایت از ما می‌کند. چرا؟

زیرا ما هم می‌گوئیم: در شبهه محصوره باید از همه اطراف اجتناب نمود. سپس شیخ می‌فرماید: با مداقّه متوجه می‌شویم که این حدیث حمایت از قول خصم می‌کند که می‌گوید:

یجوز الارتکاب ما عدا مقدار الحرام.

چرا؟

زیرا این حدیث یا دالّ است بر وجوب قرعه یا دالّ است بر استحباب آن اگر ظهور در وجوب داشته باشد، نه به درد ما می‌خورد و نه به درد خصم. چرا که ما احتیاط را واجب دانسته و قرعه را کافی ندانستیم، خصم ما نیز قرعه را واجب نمی‌داند بلکه می‌گوید: هریک را که خواستید حلال و هرکدام را که خواستید حرام بگیرید.

ص: ۱۳۷

و اگر حمل بر استحباب شود، به درد ما نمی‌خورد چون‌که ما احتیاط را واجب می‌دانیم لکن به درد خصم می‌خورد. چرا؟

زیرا معنـای اسـتحباب قرعه این است که بـدون قرعه نیز ارتکـاب بعض الا-طراف جایز است منتهی قرعه بزنیم و طرف حرام را معیّن کنیم بهتر است.

حال خصم نیز حرفش همین است چرا که می گویـد: مقـداری از آن حلال، مقداری هم حرام حدیث هم می گوید: مقداری حلال و مقداری حرام.

نکته: تـا بـدین جـا سه قول را در بـاب موافقت قطعیّه ذکر نمودنـد، لکن قول چهـارم که قول به تفصـیل است در تنبیهات این مسـئله خواهد آمد.

تلخیص المسائل

موضوع بحث در مقام دوّم چیست؟

این است که حالا که مخالفت قطعیّه در موارد علم اجمالی حرام شد و گفتند که انائین مشتبهین را نمی‌شود مرتکب شد آیا موافقت قطعیّه واجب است و باز باید از هر دو اناء اجتناب نمود؟ و یا اینکه موافقت احتمالیه نیز جایز است و می‌توان یکی را مرتکب شد؟

جناب شیخ چه پاسخی به سؤال مزبور می‌دهید؟

– موافقت قطعیه را واجب می‌دانم، لذا باید احتیاط کرده از هر دو اناء اجتناب کنید.

آیا اقوال دیگری در رابطه با مورد سؤال وجود دارد؟

بله برخی معتقدند ارتکاب احدهما المشتبهین جایز است و لذا باید از یکی اجتناب و یکی را مرتکب شد.

برخی هم معتقدند چون تشخیص حلال و حرام (و یا خلّ و خمر) مشکل است باید با قرعه مشکل را حل نمود.

در مقام قبلی که بحث از حرمت مخالفت قطعیّه بود چه اقوالی وجود داشت؟

یـک قـول این بـود که مخـالفت قطعیّه جـایز است و می‌تـوان هر دو طرف شـبهه را مرتکب شـد. چرا که علم اجمـالی بلاـاثر بوده و کالجهل رأسا است.

این‌ها همان کسانی هستند که به حتّی تعلم انه حرام بعینه، استناد نمودند.

– یک قول این بود که ارتکاب مشتبهین جایز است و لکن تدریجا و نه دفعهً.

– یک قول این بود که اگر هر دو دفعهً قابل ارتکاب باشند، ارتکابشان جایز نیست و لکن اگر معا قابل

ص: ۱۳۸

ارتکاب نیستند مثل مباشرت مرأتین می‌توان هر دو را اما به تدریج مرتکب شد.

- یک قول از صاحب حدائق این بود که اگر تکلیف واحد بالنوع باشد، مخالفت جایز نیست و لکن اگر مختلف بالنوع باشد مثلا خل او خمر مخالفت جایز است.

- یک قول هم از خود ماست که حرمت مخالفت قطعیّه بود.

روی هم در این دو مقام چند قول وجود داشت؟

هشت قول.

و لکن اگر یکی از دو قول شما با تحلیل ببریم می‌شود هفت قول.

چگونه تحلیل می‌برید؟

بدین گونه که شما در مقام اول نظرتان حرمت مخالفت قطعیه است و این مستلزم این است که در مقام دوّم بشود وجوب موافقت قطعیه.

بنابراین دو قول نیست و یک قول است.

جناب شیخ دلیل شما بر وجوب موافقت قطعیّه در مقام دوّم چیست؟

تلازم میان موافقت و مخالفت در دو مقام. یعنی وقتی در مقام اوّل پذیرفتیم که مخالفت قطعیّه حرام است، در آن طرف هم موافقت قطعیّه واجب است.

چگونه می‌شد که علم اجمالی بی‌اثر بوده و مخالفت قطعیّه هم حرام نباشد؟

با شرایط ذیل:

۱- الفاظ وضع شده باشند برای معانی معلومه، مثلا وقتی گفته می‌شود الخمر حرام یعنی الخمر المعلوم حرام.

۲- اگرچه این الفاظ برای معانی معلومه وضع نشده‌اند، ولی شارع این الفاظ را اخذ کرده باشد برای این موضوعات و فرموده: الخمر المعلوم حرام.

۳- اگر هیچ‌یک از دو مطلب فوق هم قابل قبول نبوده باشد، ولی علم تفصیلی شرط تنجّز تکلیف باشد. یعنی مادامی‌که حرمت یک شیء را عینا نمی‌دانی، حرمت بر تو منجّز نیست.

آیا شما این سه طریق را می‌پذیرید؟

خیر هیچ‌یک از سه طریق را نمی‌پذیریم و لذا مخالفت قطعیّه حرام و در مقام دوّم نیز موافقت قطعیّه واجب است.

چرا در مقام دوّم چاره‌ای جز موافقت قطعیّه نداریم؟

زیرا مفرّ دیگری ندارید.

ص: ۱۳۹

چرا؟

زیرا:

هریک از دو اناء مشتبه را بخواهید مرتکب شوید احتمال عقاب در آن وجود دارد.

دفع عقاب محتمل عقلا واجب است.

پس: اجتناب از هر دو اناء واجب است.

بنابراین یا باید مخالفت قطعیّه حرام نباشد و یا وقتی حرام شد، موافقت قطعیّه باید واجب باشد.

جناب شیخ چه تفاوتی در قبح عقاب بلابیان و دفع عقاب محتمل وجود دارد؟

قبح عقاب بلابیان مربوط به شک در تکلیف است و حال آنکه دفع عقاب محتمل مربوط به مکلّف به است.

جناب شیخ در مقابل وجوب موافقت قطعیّه می گویند: موافقت احتمالیّه کفایت می کند یعنی می‌شود در انائین مشتبهین یکی را مرتکب و از یکی اجتناب نمود، چه می‌فرمائید؟

دلیل حضرات چیست؟

پنج وجه و یا دلیل بر اثبات مدّعای خود ذکر نموده‌اند.

وجه و دلیل اولشان بر کفایت موافقت احتمالیه چیست؟

جمع بین الدلیلین است چرا که ما در شبهه محصوره دو جور دلیل داریم.

مراد از دو دلیل چیست؟

۱- اجتنب عن الخمر است ۲- کل شیء لک حلال حتّی تعلم انّه حرام

- یک وقت هست که ما دو اناء داریم اجمالا می‌دانیم یکی خلّ و یکی خمر است دلیل اجتنب از ما می‌خواهد که از خمر اجتناب کنیم.

- یک وقت هم هست که ما دو اناء داریم، لکن نمی‌دانیم که این یکی اناء فی حدّ نفسه حلال است یا حرام و یا آن یکی اناء فی حدّ نفسه حلال است یا حرام؟

قاعده کل شیء لک حلال می گوید: چیزی را که نمی‌دانی حلال است یا حرام برای تو حلال است.

نتیجه این دو دلیل چیست؟

به دلیل اینکه اجتنب عن الخمر روی مورد نظر دارد، تعارض اصلین پیش می‌آید.

چرا؟

زیرا شما اجمالا می‌دانی که یکی از این دو ظرف خمر است حال اگر در این یکی اصالهٔ الطهاره جاری کنی، تعارض پیدا می کند با اصالهٔ الطهاره در آن یکی اناء.

ص: ۱۴۰

به عبارت دیگر اصل حلیّت در این اناء تعارض می‌کند با اصل حلیّت در آن اناء.

برای رفع تعارض چه می‌کنند؟

می‌گویند: اگر یکی از دو اناء را به شرط اجتناب از اناء دیگری مرتکب شویم اشکال رفع می‌شود چرا که یکی می‌شود سهم کل شيء لک حلال و دیگری می‌شود سهم اجتنب عن الخمر.

جناب شیخ چه پاسخی به دلیل اول حضرات می‌دهید؟

وقتی پای علم اجمالی در کار است، قاعده اشتغال حاکم بر اصالهٔ الحلیّه است چرا که اصالهٔ الحلیّه مربوط به جائی است که شما شک می‌کنید آیا فلان شيء حلال است یا حرام و در اینجا علم اجمالی برای شما شکی باقی نمی‌گذارد که یکی از دو ظرف خمر است و تکلیف را بر شما منجّز می‌کند و لذا هریک را که مرتکب بشوی احتمال عقاب دارد و دفع عقاب هم واجب است و در دفع عقاب، من باب مقدّمه علمیه باید از هر دو طرف اجتناب نمود.

به عبارت دیگر:

قاعده اشتغال و یا قاعده دفع عقاب محتمل بر قاعده کل شيء لک حلال حکومت دارد.

به عبارت دیگر:

برآن نظر تفسیری دارد، می‌گوید: تو مال جائی هستی که علم اجمالی وجود ندارد در حالی که در ما نحن فیه چنین علمی وجود دارد و میدان حکومت علم اجمالی است.

وجه و دلیل دیگر حضرات چیست؟

این است که کل شيء حلال در ما نحن فیه ایجاب می‌کند که مقداری از مشتبه حلال باشد و مقداری حرام به عبارت دیگر چیزی که نمی‌دانی حلال است یا حرام، بنا بگذار بر حلال بودن و خلّ بودنش و احتمال حرمت و خمر بودنش را ملغی کن.

منتهی:

۱- نسبت به موارد شک بدوی اعم از اینکه یکجا باشد و یا متفرقه می‌گوید: بنا را بگذار بر حلیّت و هریک را که چنین کنی و مرتکب شوی با دیگر مورد آن منافاتی ندارد.

۲- و لکن در موارد علم اجمالی که انائین مشتبهین است اگر به اوّلی که برخورد می‌کنی بنا را بگذاری بر حلیّت، مستلزم این است که در آن یکی بنا را بگذاری بر خمریت.

پس یکی را به‌عنوان حرام کنار بگذار تا ما عد الحرام برای تو حلال باشد.

نکته: گفته شد که حدیث در دو معنا استعمال نشده، بلکه این خصوصیت مورد است که فرق می‌کند.

ص: ۱۴۱

در پاسخ به این‌ها چه می گوئید جناب شیخ؟

اولا: کل شیء حکم‌سازی می کند و نه موضوع‌سازی.

یعنی حدیث نمی گوید که تو بنا بگذار که این ظرف خمر است و آن یکی خلّ است این در صلاحیت و وظیفه حدیث مزبور نیست، بلکه می گوید: بنا را بگذار بر حلال بودنش و یا بر حرام بودنش که این حکم‌سازی است.

ثانیا: کل شیء بدین معناست که در هر مشتبهی یکنواخت حرکت کرده و میان مشتبه‌ها فرق نگذار، چرا که می گوید هر شیء مشکوکی بر تو حلال است.

حال همان‌طور که در موارد شک بدوی و لو ۱۰ یا ۱۰۰ و یا ۱۰۰۰ ظرف باشد و همه مشکوك و تو در همه کل شیء را اجرا می کنی در مورد علم اجمالی هم انگشت روی هر انائی که بگذاری مشکوك است و کل شیء می گوید: هر مشکوکی حلال است و تمام مشترکات را یک جور حساب کنید.

پس اگر علم اجمالی منجّز تکلیف است باید قاعده اشتغال را اجرا کنید و نه کل شیء را و اگر علم اجمالی منجّز تکلیف نیست و کالجهل رأسا است، کل شیء را در تمام موارد و ظروف اجرا کن.

ثالثا: شما گفتید: کل شیء در انائین مشتبهین بدین معناست که در یکی از دو اناء بنا را بر حلیّت و یا خلیّت می گذاریم و در دیگر اناء بر حرمت و خمریت از شما می‌پرسیم:

خلّ بودن احد الاناءین، شرعا مستلزم خمر بودن اناء دیگر است و یا عقلا.

شما خواهید گفت: عقلا و لکن به شما می گوئیم مقارن اتفاقی است و نه لازمه عقلی چرا که ممکن است آن اناء دیگر آب باشد و یا شربت و نه خمر و ممکن است که خمر باشد و هکذا امثالهم.

خلاصه: کل شیء فقط می‌تواند بگوید این اناء حلال است و لکن نمی‌تواند بگوید که حتما آن یکی حرام است یعنی اصول اگر یک حکم در یک طرف اثبات کردند، نمی‌توانند در طرف دیگر نقیض آن را ثابت کنند.

جناب شیخ اگر حضرات دلیل سومی آورده بگویند کل شیء هر دو اناء را حلال می کند منتهی دلیلی خارجی است که ایجاب می کند وقتی یکی از انائین را خوردیم، دیگری را نخوریم و آن مطلب خارجی علم به ارتکاب حرام است.

یعنی اگر اناء دومی را هم مرتکب شویم لازم می‌آید که علم برای ما حاصل شود که مرتکب حرام شده‌ایم، علم به ارتکاب حرام هم حرام است.

پس کل شیء منهما بشرط الانضمام دیگری به‌عنوان مجموع حرام و لکن بشرط الانفراد حلال است. به عبارت دیگر یکی از دو طرف مجاز و طرف دیگر ممنوع چه پاسخ می‌دهید؟

ص: ۱۴۲

از این‌ها می‌پرسم که اینکه شما گفتید:

اگر اناء دوّم را بخورم، علم به ارتکاب حاصل می‌شود و علم به ارتکاب حرام، حرام است و لذا نباید علم به ارتکاب حاصل شود مرادتان چیست؟

آیا مرادتان این است که ارتکاب حرام، حرام نیست ولی علم به ارتکاب حرام، حرام است یعنی آیا خوردن خمر اشکال ندارد ولی علم به ارتکاب خمر، حرام است اگر این مراد شما باشد، به شما می‌گویم:

دلیلی بر حرمت چنین علمی وجود ندارد. آن علمی که اشکال دارد، علمی است که در اثر تجسّس در احوالات و مسائل خصوصی مردم حاصل می‌شود.

و لذا این گونه بگوئید:

اگر علم اجمالی منجّز تکلیف است حقّ نداری هیچ‌یک از انائین را مرتکب شوی نه اولی و نه دومی، چرا که احتمال عقاب دارد و دفع عقاب محتمل هم واجب است.

و اگر علم اجمالی منجّز نیست می‌توانی هر دو را مرتکب شوی و عقاب ندارد.

جناب شیخ تا بدینجا روی علم به ارتکاب بحث کردید، مطلب دیگری هم دارید؟

به حضرات می گویم:

- اگر مرادتان از علم به ارتکاب به حرام این است که مخالفت معلومه لازم می‌آید تفصیلا کان او اجمالا و نه مخالفت محتمله، معنای حرمت مخالفت معلومه تفصیلیه این است که هر دو اناء را می‌شود مرتکب شد منتهی تدریجا و نه دفعهٔ.

چرا که اگر دفعهٔ مرتکب شوید می‌شود مخالفت معلومه تفصیلیه، لکن اگر تدریجا مرتکب شوید، دیگر مخالفت معلومه تفصیلیه نبوده و اشکالی ندارد.

پس شما اجازه دارید که در شبهه محصوره همه را مرتکب شوید و لکن تدریجا.

- اگر مرادتان از علم به ارتکاب این است که مخالفت معلومه ممنوع است، چه معلومه اجمالیّه و چه معلومه تفصیلیّه، معنایش این است که هر دو را بخوری چه دفعهٔ و چه تدریجا حرام است. چرا که مخالفت معلومه است.

جناب قمی:

ترس شما نه از علم است و نه از مخالفت علمیه تفصیلیه، بلکه ترس شما از مخالفت علمیه است چه اجمالیه باشد و چه تفصیلیه، بدین معنا که اگر انسان احدهما را بخورد مخالفت علمیه تفصیلیّه حاصل نمی‌شود بلکه اگر هر دو را بخورد مخالفت علمیه حاصل می‌شود چه دفعهٔ و چه تدریجا.

بله، جناب قمی شما از مخالفت علمیه می‌ترسید، منتهی برگشت این حرف به همان علم است.

ص: ۱۴۳

پس شما که می‌گوئید من از مخالفت علمیه می‌ترسم، در حقیقت از همان علم به ارتکاب می‌ترسید و الّا اگر از خمر بترسید که احدهما هم حرام است و ما به شما گفتیم که علم ترس ندارد.

جناب شیخ، مرحوم نراقی می‌گوید: اگر هر دو اناء را بخورد مجموع به اعتبار جزء حرامش حرام می‌شود چه پاسخی می‌دهید؟

از او می‌پرسم که مراد شما از حرمت مجموع چیست؟

زیرا در مورد علم اجمالی که شما اجمالا می‌دانی احد الاناءین خمر است، در صورتی که خمر حرام باشد، مجموع را لحاظ کنید حرام است، منفرد هم باشد حرام است.

چرا؟

زیرا مجموع بودن در حرمت خمر دخالت ندارد، خمر یکی هم باشد حرام است بلکه اجتماع در علم دخالت دارد، یعنی اگر مکلّف هر دو را بخورد یعلم به اینکه شرب الخمر.

پس شما نیز از علم می‌ترسید و ما گفتیم که علم ترس و وحشت ندارد اگر حرام است، خمر است که حرام است منفردا کان او مجتمعا، بدانید یا ندانید.

جناب شیخ مرحوم نراقی در مطلب دیگر خود گفت کل منهما بشرط انضمام دیگری حرام است و لکن بشرط الانفراد نه، چه پاسخ می‌دهید؟

از او می‌پرسم که آیا این شرط الانضمام در حرمت دخالت دارد یا در حصول علم؟

باید بگوئید: در حرمت خمر دخالت ندارد، چرا که در مورد علم اجمالی که شما می‌دانی احد الاناءین خمر است، چه این شرط حاصل بشود، چه نشود خمر، خمر است و عقاب‌آور. یعنی یکی هم را بخورد و لو منفردا و در واقع خمر باشد عقاب‌آور است یکی را بشرط الانضمام دیگری هم بخورد حرام است.

پس این شرط شما در حرمت خمر دخالت ندارد، اگر حرام باشد بدون این شرط هم حرام است و اگر حرام هم نباشد با این شرط حرام نخواهد شد.

پس این شرط در علم به ارتکاب تأثیر دارد بدین معنا که در علم اجمالی به حرمت احد الاناءین ارتکاب احدهما بشرط انضمام دیگری موجب علم به ارتکاب حرام است.

پس باز هم ترس شما از علم به ارتکاب است، چون گفتید: کل منهما بشرط الآخر و ما به شما گفتیم که علم نگرانی ندارد، آنچه نگرانی دارد مربوط به خمر است.

جناب شیخ این قائلین به موافقت احتمالیّه می‌گویند از روایات اهل بیت استفاده می‌کنیم که در مورد شبهه می‌توان یک مقدار را مرتکب شد و یک مقدار را کنار زد و در این مورد هم حدیث سماعه را مطرح کرده‌اند و گفته‌اند که امام در مقابل آن سؤال‌کننده فرمود:

ص: ۱۴۴

آیا این اموال به دست آورده را با مال خودش مخلوط کرده و یا جدا و مشخّص است اگرچه او مشخص است در حکم مجهول المالک است و باید به صاحبش برسد.

اگر مخلوط شده به‌طوری که غیر قابل جدا کردن و تمایز است، می‌تواند از آن صدقه بدهد و یا حجّ کند و یا ... و اشکالی ندارد.

حال این مطلب مربوط به ما نحن فیه است، چرا که می گوید: مالی که حلال و حرامش معلوم نیست می‌توان در آن تصرّف نمود.

لذا چون در انائین مشتبهین حلال و حرام باهم مشتبه شده و از همین قبیل‌اند، تصرّف در آن مشکل نداشته و می‌توان مرتکب شد.

به عبارت دیگر اگر در آن مال مشتبه تصرّف بلااشکال است در انائین مشتبهین نیز بلااشکال است. چه پاسخ می‌دهید؟

ابتدا از او می‌پرسیم که مدّعای شما چه بود؟

می گوید: این بود که در انائین مشتبهین می‌شود یکی را خورد یکی را کنار گذاشت.

می‌پرسیم برداشتتان از حدیث مزبور چیست؟

می گوید این است که مکلّف می‌تواند به مقدار حلال در آن مختلط تصرّف نمود و لکن از مقدار حرامش باید اجتناب نمود. فی المثل صد هزار تومان دارائی دارد، اجمالاً ـ می‌داند که ده‌هزار تومان آن از ناحیه بنی امیّه است. به اندازه پنج هزار تومان از این ده‌هزار تومان را خرج کند و به اندازه پنج هزار تومان آن را کنار بگذارد. حال اگر منظور امام این باشد، این عین مدّعای ماست و اگر منظور امام این باشد که حال که مخلوط شده دیگر عیبی ندارد و همه‌اش حلال است.

از او می‌پرسیم که این حدیث در تعارض است با آیه شریفه لا تأکلوا اموالکم بینکم بالباطل؟

می گوید: جمع بین دلیلین می کنیم تا رضایت هر دو حاصل شود.

چگونه؟

مقدار حرامش را کنار می‌زنیم تا آیه لا تأکلوا راضی شود، یک مقدارش را نیز تصرّف می کنیم تا حدیث سماعه رعایت شود.

پس حدیث سماعه چه با کمک و چه بدون کمک مثبت مدّعای ماست.

جناب شیخ پاسخ شما به این استدلال حضرات چیست؟

می گویم بله، ظاهر حدیث این است که فرد حقّ دارد در همه آن مال تصرّف کند لکن از ایشان می‌پرسم که منظور سائل از سؤالش چه بوده است؟

ص: ۱۴۵

آیا مرادش این بوده است که آن شخص یک مقدار از مال را خرج کند در آن امور ذکر شده و بقیه آن را برای زندگیش نگه دارد؟

اگر این باشد پس امام اجازه تصرّف در همه مال را داده است، چرا که هم خرج کردن تصرّف است و هم نگهداری.

به عبارت دیگر:

امام اجازه تصرف فی البعض را نداده‌اند، بلکه اجازه تصرف فی الکل را داده‌اند. حال از آقای مستدل دوباره می‌پرسیم که با این حدیث چه باید کرد؟

۱- یا باید ظاهر حدیث را گرفته ملتزم شویم به اینکه علم اجمالی منجّز تکلیف نیست و کالجهل رأسا است و لذا می‌توان همه اطراف شبهه را مرتکب شد.

در نتیجه در ما نحن فیه هم می‌توان انائین مشتبهین را مرتکب شد.

۲- و یا اینکه باید حدیث را توجیه نمود.

مستدل می گوید:

توجیه می کنیم.

از او می‌پرسیم که چگونه توجیه می کنید؟

می گوید: میان حدیث سماعه و ادلّه دیگر جمع می کنیم و نتیجه این جمع این می‌شود که مقداری را تصرّف کرده، مقداری را هم کنار می گذاریم.

ما به جناب مستدل می گوئیم:

چرا این گونه توجیه شود که به نفع شما باشد، به نحوی توجیه می کنیم که به نفع ما باشد و توجیه ما بدین نحو است که می گوئیم:

بله، در علم اجمالی مکلّف باید اجتناب کند، یعنی علم اجمالی موجب احتیاط است منتهی شارع مقدّس برخی موارد را تعبدا استثناء کرده است.

فی المثل مال ربوی، مادامی که مال ربوی مشخّص و جدا از مال فرد است، تصرّف در آن حرام است و لکن اگر با مال او مخلوط شده و غیر قابل تشخیص است، این مال حلال است، در باب میته ما هم همین گونه و هکذا یکی دو مورد دیگر. و لذا می گوئیم:

اگر حدیث مزبور صحیح باشد یک حکم تعبّدی است در مورد خودش یعنی شما بگوئید شارع در سه مورد مال مخلوط را حلال کرده است، لکن شما دیگر به جاهای دیگر از جمله شبهه محصوره تعدّی نکنید که احتیاط در آنجا واجب است و باید از هر دو طرف شبهه اجتناب نمود.

ص: ۱۴۶

جناب شیخ امام روی چه حسابی اجازه چنین دریافتی را به آن شخص داده است؟

روی حساب قاعده ید.

فی المثل فردی مالی را به شما اعطاء می کند و شما شک داری که این ید، ید حقّه است یا ید عدوانی، قاعده ید ایجاب می کند که این ید را ید حقّه به حساب‌آوری است.

قبل از این هم گفتیم که وقتی یک حکم ظاهری روی موردی اجرا شد، برای دیگری حکم واقعی تلقی می‌شود.

لذا در اینجا هم وقتی طرف به شما مالی می‌دهد و شک داری که حلال است یا حرام، ید متّبع است.

جناب شیخ برمی گردیم به سخن شما که فرمودید مقتضی موجود و مانع مفقود مقتضی چه بود؟

در اجتنب عن الخمر، اجتناب از خمر معلوم بالاجمال بود.

یعنی از آن جهت که نمی‌دانی کدامیک از انائین مشخصا خمر است، از باب مقدمه علمیّه باید از هر دو طرف اجتناب کنی.

جناب شیخ شما علاوه بر طرح دلیل اصلیتان که قاعده اشتغال بود دو مؤیّد دیگر هم مطرح کردید که هریک از این دو مؤیّد نیز می تواند دلیل مستقلّی بر مدّعای شما باشد، خلاصه‌ای از دلیل اصلی و مؤیّدات خود را بیاورید؟

دلیل اصلی ما بر وجوب احتیاط در شبهه محصوره، قاعده اشتغال بود که برائت یقینیّه می‌خواهد.

یعنی پس از اینکه اجتناب از خمر بر ما منجّز شد، به هریک از انائین که معلوم بالاجمال‌اند دست بزنیم، احتمال عقاب دارد و دفع عقاب محتمل هم واجب است.

و لذا من باب مقدّمه علمیه اجتناب از دو اناء واجب است.

و امّا مؤیّدات ما دو دسته روایات بود: یک دسته روایاتی است که دلالت بر وجوب احتیاط دارد که باید در موارد شبهه و اختلاط حلال و حرام احتیاط نمود که روی روایات بحث کردیم.

جناب شیخ چه عیبی داشت که شما به همان دلیل اوّلتان بسنده می کردید؟ آیا اضافه کردن این مؤیّدات فایده‌ای دارد یا نه؟

بله فایده دارد و آن این است که اگر ما به قاعده اصلی قناعت می کردیم ممکن بود روزی دلیلمان محکوم واقع شود و این مؤیّداتی که آوردیم حاکم است و نه محکوم.

دلیل اصلی شما ممکن است محکوم کدام دلیل واقع شود؟

آن سه صنفی که خصم به آن استدلال می کرد از جمله کل شیء لک حلال، حدیث سماعه و صنف جواز الاخذ.

ص: ۱۴۷

چگونه دلیلتان محکوم اصناف مزبور می‌شد؟

از آنجا که ما گفتیم در انائین مشتبهین که شما نمی‌دانی این اناء حرام است یا آن اناء باید از هر دو اجتناب کنی، اگر دلالت این سه صنف را قبول می‌کردیم شک را برطرف کرده، حرام را برای ما اختیارا معیّن می‌کرد و می‌گفت:

هریک را که خواستی حرام و هریک را که خواستی حلال بشمار آور.

حال:

وقتی اختیار با ما باشد که کدام یک را حلال بدانیم و کدام را حرام، دیگر شکی باقی نمی‌ماند تا قاعده اشتغال که موضوعش شک است اجرا شود و ما از باب مقدمه علمیّه از دو طرف شبهه اجتناب کنیم.

خلاصه اگر دلالت این صنوف تمام بشود، موضوع قاعده اشتغال را که شک است از بین برده و این صنوف حاکم بر دلیل اشتغال می‌شود.

لکن این مؤیّداتی که گذشت: ۱- در مقابل آن سه صنف قرار گرفته و لو دلالتشان را تمام بدانیم، از حاکمیت آنها جلوگیری می‌کند.

۲- و یا حد اکثر این است که باهم تعارض کرده تساقط می‌کنند ۳- و یا اینکه مخصّص این اصناف سه‌گانه واقع می‌شود.

پس مؤیّدات ما محکوم اصناف سه‌گانه نخواهد بود.

جناب شیخ روی چه حسابی این دو صنف دلیل باهم تعارض می‌کنند؟

روی این حساب که اصناف ثلاثه بنا بر تقدیر تمامیّت دلالتشان می‌گویند:

احتیاط واجب نیست اما روایات مورد استدلال ما می‌گوید: احتیاط واجب است و این تعارض است.

جناب شیخ در صورتی که این تعارض واقع شود چه باید کرد؟

قاعده در متعارضین تخییر است.

هرکس بخواهد حدیث مورد استناد ما را اختیار کرده و می‌گوید احتیاط واجب است و هرکه بخواهد اصناف ثلاثه را انتخاب کرده و می‌گوید احتیاط واجب نیست. پس هیچ‌یک حاکم بر دیگری نخواهد بود.

خلاصه اینکه: بنا بر تقدیر تمامیّت دلالتشان نسبت به دلیل اوّل ما حاکم می‌شوند و لکن نسبت به دلیل دوّم ما متعارضین و لکن ما دلالت آنها را تمام ندانستیم.

جناب شیخ دلیل بعدی شما چگونه مخصّص اصناف ثلاثه حدیث حضرات واقع شد؟

روی این حساب که اصناف ثلاثه اختصاص به مورد علم اجمالی نداشت و شامل شبهه بدویّه هم می‌شد و حال آنکه دلیل ما تنها علم اجمالی را در برمی‌گرفت.

ص: ۱۴۸

پس آن اصناف ثلاثه عام است و دلیل شیخ که می گوید احتیاط واجب است، خاصّ است.

حال در تقابل عام و خاصّ می گوئیم: یقدّم الخاصّ علی العام این بود فایده مؤیّد اوّل ما.

جناب شیخ فایده مؤیّد دوّم شما چیست؟

این است که وقتی سلیقه ائمه و اصحاب و علماء این بوده است که در موارد شبهه محصوره از خیر همه اطراف شبهه می گذشتند و از همه اجتناب می کردند، ما هم بر همان سیره حرکت خواهیم کرد.

جناب شیخ یکی از اقوال در شبهه محصوره قرعه بود و این بر مبنای حدیثی است که یحیی بن اکثم از امام جواد سؤال کرد که: گله گوسفندی است، چوپان با یکی از این گوسفندان وطی کرده و لکن اکنون آن گوسفند در میان گله نامشخص است چه باید کرد؟

امام علیه السّلام فرمود: گله را دو قسم کرده قرعه بزنید قرعه به نام هر صنفی (حلال بودن) در آمد آن را کنار زده نصف دیگر را دو قسم کرده قرعه بزنید، قرعه (حلال) بودن به هر قسم اصابت نمود آن قسم را کنار بزنید تا سراغ قسم بعدی بروند و هکذا.

پس هرکدام به اسم قرعه در آمد حلال نجی و آن دیگری را باز قسمت کرده قرعه بزنید تا یکی بماند و به اسم حرام از این گلّه خارج شود. چه پاسخ می‌دهید و نظرتان چیست؟

شیخ می‌فرماید: به نظر ما عده کمی از علماء از این حدیث استفاده کرده و گفته‌اند که در شبهه محصوره وظیفه قرعه است.

پس مشهور با این حدیث چه کرده‌اند؟

یا طرح کرده‌اند و یا در مورد مربوطه و خاصّ به خودش به آن عمل کرده‌اند لکن در دیگر موارد مثل علم اجمالی آن را اجرا نکرده‌اند.

جناب شیخ این حدیث حامی قول به احتیاط است و یا حامی کسانی که می گویند: ارتکاب ما عد مقدار الحرام جایز است؟

با مداقّه متوجه می‌شویم که این حدیث قول یجوز الارتکاب را حمایت می کند. چرا؟

زیرا این حدیث:

۱- یا دال است بر وجوب قرعه یا دالّ است بر استحباب قرعه. اگر ظهور در وجوب داشته باشد نه به درد ما می‌خورد و نه به درد خصم ما. چون ما احتیاط را واجب دانسته و قرعه را کافی ندانستیم، خصم ما نیز قرعه را واجب نمی‌داند و می گوید هرکدام را که خواستید حلال و هرکدام را که خواستید حرام بدانید.

پس به درد هیچ‌یک نمی‌خورد و لذا یا از آن اعراض می‌شود و یا در مورد خودش به آن عمل می‌شود.

ص: ۱۴۹

۲- و یا دالّ است بر استحباب قرعه که در این صورت به درد ما نمی‌خورد. چرا که ما احتیاط را واجب می‌دانیم. لکن به درد خصم می‌خورد چرا که معنای استحباب این است که:

بالاخره یک مقدار از آن کل حرام است و یک مقدار حلال، منتهی بهتر است که آن مقدار حرام را با قرعه تعیین کنیم خصم هم حرفش همین است می گوید:

مقداری از آن حلال و مقداری نیز حرام است.

پس حدیث مزبور حمایت از قول یجوز الارتکاب ما عدا مقدار الحرام می کند.

خلاصهٔ بفرمائید از نظر شیخ انصاری صدور اذن و رخصت در مخالفت با بعضی از طرف‌های معلوم اجمالی در شبهه محصوره وجود دارد یا نه؟

ثبوتا، بله امکان دارد و لکن دلیل اثباتی بر صدور چنین اذن و رخصتی وجود ندارد؛ در نتیجه مخالفت قطعی حرام و موافقت قطعی واجب است.

نظر امام خمینی در این مسئله چیست؟

رأی حضرت امام در اینجا موافق و مطابق نظر شیخ است و اختلافی در کار نیست.(۱)

۱- تنقیح الاصول، ج ۳، ص ۳۹۲- ۳۹۵.

ص: ۱۵۰

تنبيهات شبهه محصوره متن: و ينبغى التنبيه على أمور:

الأول أنّه لا فرق فى وجوب الاجتناب عن المشتبه الحرام بين كون المشتبهين مندرجين تحت حقيقة واحدة و غير ذلك، لعموم ما تقدّم من الأدلّة.

و يظهر من كلام صاحب الحدائق التفصيل، فإنّه ذكر كلام صاحب المدارك فى مقام تأييد ما قواه، من عدم وجوب الاجتناب عن المشتبهين، و هو: أنّ المستفاد من قواعد الأصحاب: أنّه لو تعلّق الشك بوقوع النجاسة فى الإناء و خارجه لم يمنع من استعماله، و هو مؤيّد لما ذكرناه.

قال، مجيبا عن ذلك:

أوّلا: أنّه من باب الشبهة الغير المحصورة.

و ثانيا: أنّ القاعدة المذكورة إنّما تتعلّق بالأفراد المندرجة تحت ماهيّة واحدة و الجزئيات التى تحويها حقيقة واحدة إذا اشتبه طاهرها بنجسها و حلالها بحرامها، فيفرق فيها بين المحصور و غير المحصور بما تضمّنته تلك الأخبار، لا وقوع الاشتباه كيف اتّفق، انتهى كلامه رفع مقامه.

و فيه- بعد منع كون ما حكاه صاحب المدارك عن الأصحاب مختصّا بغير المحصور، بل لو شكّ فى وقوع النجاسة فى الإناء أو ظهر الإناء، فظاهرهم الحكم بطهارة الماء أيضا، كما يدلّ عليه تأويلهم لصحيحة على بن جعفر الواردة فى الدم الغير المستبين فى الماء بذلك-: أنّه لا وجه لما ذكره من اختصاص القاعدة.

أمّا أوّلا: فلعموم الأدلّة المذكورة، خصوصا عمدتها و هى أدلّة الاجتناب عن العناوين المحرّمة الواقعيّة- كالنجس و الخمر و مال الغير و غير ذلك- بضميمة حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل.

و أمّا ثانيا: فلأنّه لا ضابطة لما ذكره من الاندراج تحت ماهيّة واحدة، و لم يعلم الفرق بين تردّد النجس بين ظاهر الإناء و باطنه، أو بين الماء و قطعة من الأرض، أو بين الماء و مائع آخر، أو بين مائعين مختلفى الحقيقة، و بين تردّده بين ماءين أو ثوبين أو مائعين متّحدى الحقيقة.

ص: ۱۵۱

ترجمه:

[تنبیه اول:] عدم تفاوت اندراج مشتبهین در تحت حقیقت واحد و یا غیر واحده

اشاره

شیخ می‌فرماید:

در وجوب اجتناب از مشتبه به حرام میان اینکه مشتبهین تحت حقیقت واحده‌ای (مثل دو آب مشتبه) و یا تحت غیر حقیقت واحده (مثل خلّ و خمر) قرار بگیرند وجود ندارد (و این عدم تفاوت) به دلیل عمومیّت داشتن ادلّه است که (در رابطه با شبهه محصوره) گذشت.

نقل کلام صاحب مدارک توسط صاحب حدائق و از کلام صاحب حدائق (محدث بحرانی):

(پس از اینکه) ایشان کلام صاحب مدارک را در مقام تأیید رأی خودش مبنی بر عدم وجوب اجتناب از مشتبهین نقل نموده است و آن کلام این است که از فتوای اصحاب استفاده می‌شود که اگر شک به وقوع نجاست در داخل اناء و یا خارج آن تعلّق بگیرد (این شک) ممانعت از بکارگیری و استفاده از داخل این اناء نمی‌کند و این (فتوای اصحاب) مؤیّد آن مطلبی است که ما (صاحب مدارک) ذکر نمودیم (که احتیاط در مشتبهین واجب نیست).

تفصیل صاحب حدائق در مسئله در حالی که پاسخ می‌دهد از آن (کلام صاحب مدارک) می‌فرماید:

اولا: این مؤیّدی که شما (صاحب مدارک) آوردید از قبیل شبهه غیر محصوره است (چون اگر محصوره بود اصحاب فتوا بر وجوب احتیاط می‌دادند).

ثانیا: این قاعده (وجوب احتیاط در شبهه محصوره) مربوط است به افرادی که مندرج‌اند در تحت یک ماهیّت (مثل دو تا آب) و جزئیاتی که شامل می‌شود آن جزئیات را یک حقیقت (مثل مائین) وقتی پاکش با نجسش و حلالش با حرامش مشتبه شود.

در نتیجه فرق گذاشته می‌شود در آن، میان (شبهه) محصوره بودن و غیر محصوره بودن (در شبهه محصوره احتیاط واجب و در غیر محصوره لیس بواجب) به سبب آنچه روایات متضمّن آن‌اند. (یعنی اگر شبهه غیر محصوره باشد به کل شیء لک حلال تمسّک می‌شود و چنانچه شبهه محصوره باشد به احتط لدینک و یا الوقوف عند الشبهات خیر ...).

و (این تفاوتها میان محصوره و غیر محصوره، مربوط به متّفقة الحقیقه است) و نه اینکه این اشتباه

ص: ۱۵۲

چگونه اتفـاق افتـاده است. (به عبـارت دیگر گفته‌انـد احتیـاط در اشـتباهی نیست که به هر صورت اتفاق بیفتـد، بلکه با شـرط متّفقهٔ الحقیقه بودن واجب است).

کلام صاحب حدائق تمام شد (و نتیجه این شد که فرق است میان متفقهٔ الحقیقه و مختلفهٔ الحقیقه).

مناقشه شیخ در کلام صاحب حدائق و در این کلام صاحب حدائق:

پس از منع (و عـدم قبول) آنچه صاحب مـدارک از اصـحاب نقل نموده (و فرموده است که) اختصاص دارد به شـبهه غیر محصوره، بلکه اگر در وقوع نجـاست در داخـل انـاء و یـا خـارج انـاء شک بشود، پس (باز هم) ظاهر (فتوای) اصـحاب حکم به پاکی این آب است، چنـانکه دلالـت دارد بر این مطلب تأویل اصـحاب از صـحیحه علی بن جعفر به اینکه (این صـحیحه) وارد شـده است در مورد خونی است که وقوعش در آب یـک ظرف (یا بیرون آن) نامشـخص (و مشـکوک) است، وجه و دلیلی بر اختصاص این قاعـده (به متّفقهٔ الحقیقهٔ) وجود ندارد. (چرا؟)

زیرا:

اولا: به خاطر عمومیت ادلّه احتیاط (که هم متفقـهٔ الحقیقه را شامل‌انـد، هم مختلفـهٔ الحقیقه را) به‌ویژه عمده آن ادلّه که عبارتست از ادلّه اجتنـاب از عنـاوین محرّم واقعی، مثل اجتنب عن النجس، اجتنب عن الخمر و اجتنب عن مال الغیر و غیر ذلک، به انضـمام حکم عقل به وجوب دفع ضرر محتمل.

ثانیا: ضابطه و میزان (مشخصی) برای آنچه از اندراج مشتبهین در تحت یک ماهیت (و به عبارت دیگر متّفقهٔ الحقیقه بودن یا مختلفهٔ الحقیقه بودن) ذکر نمود، وجود نـدارد. (چرا که خلّ و خمر هم از نظر جسـمیت متفقـهٔ الحقیقه‌اند، آن دو آب هم از نظر مایع بودن متحدند و خلاصه تمام اشیاء عالم از جهت وجود متفقهٔ الماهیه هستند).

در حالی که فرقی میان تردّد نجس:

۱- بین ظـاهر این ظرف و بـاطنش و یـا میـان آب و قطعه‌ای از زمین و یـا میـان این آب و مـایعی دیگر و یا میان دو مایع (که این‌ها) مختلفهٔ الحقیقه هستند (مثل خلّ و خمر).

۲- و بین دو آب یا دو لباس یا دو مایع (که این‌ها) متحدی الحقیقه‌اند) دانسته نمی‌شود.

ص: ۱۵۳

تشریح المسائل

حاصل مطلب در (انّه لا فرق فی وجوب الاجتناب عن المشتبه الحرام ...) چیست؟

نظر خود جناب شیخ است مبنی بر اینکه دلالت عام دلیل‌های پیشین، وجوب اجتناب را به صورت کلی در مشتبهین اثبات می‌کند چه تحت یک ماهیّت مندرج باشند، چه اینکه ماهیّت افراد مشتبه متفاوت باشد. زیرا با علم اجمالی، تکلیف منجّز متوجّه مکلّف است، پس مراعات آن بر او واجب است در نتیجه شرط صاحب حدائق را لازم نمی‌داند.

مراد از (و یظهر من کلام صاحب الحدائق التفصیل؛ فانّه ذکر کلام ...) چیست؟

این است که شیخ یوسف بحرانی صاحب فقه اخباری پس از نقل کلام صاحب مدارک وجوب احتیاط در معلوم اجمالی را مشروط به این دانسته است که افراد مشتبه تحت یک ماهیّت و حقیقت مندرج و از جزئیات یک حقیقت باشند.

فی المثل کسی قصد وضو ساختن دارد؛ اگر دو ظرف آب هم وجود داشته باشد که احتمال می‌رود هریک از آن دو ظرف نجس باشد در حالی که علم به نجاست قطعی یکی از آن دو دارد. احتیاط در اینجا واجب و باید از هر دو آب اجتناب نمود. و اما اگر مثلاـ دو ظرف غذا هست و احتمال می‌رود که هریک از آن دو ظرف نجس باشد درحالی‌که علم به حرمت قطعی یکی از دو غذا دارد، در صورتی که از دو ماهیت و حقیقت باشند احتیاط و اجتناب لازم نیست.

مراد از (قال: مجیبا عن ذلک: ...) چیست؟

دو پاسخ از صاحب حدائق است به کلام صاحب مدارک مبنی بر اینکه:

اولا: مؤیّدی را که شما ذکر نمودید به درد مدّعایتان نمی‌خورد. چرا که مورد فتوای اصحاب شبهه غیر محصوره است و در شبهات غیر محصوره بالاجماع احتیاط واجب نیست و حال آنکه بحث ما در شبهات محصوره است.

ثانیا: اینکه ما می‌گوئیم در شبهات محصوره احتیاط واجب است، در خصوص مواردی می‌گوئیم که اطراف شبهه متّفقهٔ الماهیّه باشند، بدین معنا که همه اطراف شبهه در تحت یک ماهیّت قرار بگیرند.

فی المثل شما اجمالاـ می‌دانی که یا این آب نجس است و یا آن آب دیگر که طرفین شبهه هر دو آب هستند. و یا فی المثل شما اجمالا می‌دانی که یا قسم خورده‌ای بر ترک نوشیدن این آب یا آن یکی آب و لذا احدهما قطعا حرام است درحالی‌که هر دو ماهیهٔ یکی هستند.

و امّا در مواردی که اطراف شبهه مختلفهٔالماهیه‌اند ما نیز معتقد به وجوب احتیاط نیستیم بلکه ارتکاب را جایز می‌دانیم.

ص: ۱۵۴

فی المثل شما اجمالاـ می‌دانی که یا این مایع خمر است و آن دیگری سرکه و یا بالعکس. درحالی‌که این دو مایع ماهیتشان یکی نیست.

حال مؤیّدی را که شما آوردید از این قبیل است چرا که یک طرف مایع درون ظرف است و یک طرف زمین اطراف ظرف و کاملا مختلفهٔ الماهیّه.

عبارهٔ اخرای مطلب اخیر صاحب حدائق را به بیان دیگر بفرمائید؟

صاحب حدائق می‌فرماید:

مورد فتوای اصحاب با مورد محل بحث ما متفاوت است. چرا؟

زیرا مورد فتوای اصحاب در جائی است که اطراف شبهه مختلفهٔالماهیّه‌اند، چون نمی‌دانیم که آب داخل ظرف نجس شده است یا خارج ظرف نجس شده است درحالی‌که آب و زمین اطراف ظرف ماهیهٔ متفاوت هستند.

از سخنان صاحب حدائق در ردّ کلام صاحب مدارک چه می‌فهمیم؟

می‌فهمیم که اگر اطراف شبهه مختلفهٔ الماهیّه باشند و نه متّفقهٔ الماهیّهٔ مثل مائع داخل اناء و زمین خارج اناء، علم اجمالی بلااثر است. پس احتیاط واجب نیست.

پاسخ شیخ به صاحب حدائق چیست؟

این است که در وجوب احتیاط فرقی میان موارد شبهه محصوره و موارد شبهه غیر محصوره وجود ندارد و امّا اینکه شما گفتید:

مورد فتوای اصحاب شبهه غیر محصوره است و حال آنکه بحث ما در شبهات محصوره است به شما می گوئیم: اصحاب هم در فرض شبهه محصوره فتوا به عدم احتیاط داده‌اند، هم در فرض شبهه غیر محصوره به عبارت دیگر: اصحاب ما که در این مسئله احتیاط را واجب ندانسته‌اند:

۱- نه از این جهت است که در شبهه محصوره احتیاط وجود ندارد.

۲- و نه از این جهت است که شبهه غیر محصوره است.

به عبارت دیگر اصحاب هم در فرض محصوره بودن و هم در فرض غیر محصوره بودن این فتوا را داده‌اند علاوه بر اینکه شک در اینکه حرام در داخل ظرف افتاده یا در پشت و بیرون ظرف خود شبهه محصوره است و این حضرات در همین شبهه محصوره فتوا به عدم احتیاط داده‌اند.

از طرف دیگر شما گفتید که چون متفقهٔ الماهیّه نیستند، اصحاب چنین فتوائی داده‌اند.

- خیر به شما می گوییم:

فتوای ایشان از این جهت هم نیست، چرا که از نظر آنها مختلفهٔ الماهیّهٔ و متّفقهٔ الماهیّه تفاوتی ندارد،

ص: ۱۵۵

بلکه اگر بنا باشد احتیاط واجب باشد مطلقا واجب است و اگر هم واجب نباشد مطلقا واجب نیست.

با توجه به پاسخ شیخ به صاحب حدائق آیا سخن صاحب مدارک درست بوده و در موارد علم اجمالی احتیاط واجب نیست؟

خیر، زیرا هرکجا در موارد علم اجمالی یک طرف مورد ابتلاء باشد و طرف دیگر خارج از محل ابتلاء، علم اجمالی بلااثر بوده و از اثر می‌افتد.

حال ما نحن فیه نیز از این قبیل است. چرا که معمولا مایعات داخل ظرف مورد ابتلاء بوده و از آنها استفاده می‌شود و افراد با بیرون ظرف کاری ندارند.

و لذا از این باب است که احتیاط واجب نیست نه اینکه مطلقا احتیاط واجب نباشد.

به عبارت دیگر فتوای اصحاب مربوط است به محلّ ابتلا بودن یا نبودن مثل انائین مشتبهین بدین صورت که شما یک اناء دارید برادرتان هم یک اناء دارد، اجمالا می‌دانید که یکی از این دو اناء نجس است، حال شما و برادرتان با این دو اناء چه می‌کنید؟

معلوم است که هریک از اناء خودش استفاده می‌کند، زیرا علم اجمالی در اینجا اثر ندارد.

چرا؟

زیرا هریک از شما دو نفر محلّ ابتلایتان اناء خودتان است و نه اناء آن دیگری.

شما می‌گوئید: من یک اناء دارم که محل ابتلایم می‌باشد بدین معنا که نمی‌دانم پاک است یا نجس؟

شما می‌گوئید: ان‌شاءالله که پاک است.

به عبارت دیگر شما اجمالا می‌دانید که یکی از آن دو ظرف نجس است، خوب بدانید از کجا معلوم که اناء برادرتان نجس نباشد و این چه ربطی به شما دارد. مثل همان وجود منّی فی ثوب المشترک است.

حال در اینجا سؤال ما این است که محلّ ابتلای ما در اینجا داخل اناء است یا ظهر اناء؟

در پاسخ می‌گوئیم:

باید دید غالب چیست؟ آیا غالبا اشخاص از داخل اناء استفاده می‌کنند یا از خارج اناء؟

خواهید گفت: غالبا اشخاص با داخل اناء کار دارند و نه خارج آن.

حال اگر شما شک کنید که این خون و یا بولی که افتاده داخل اناء افتاده و یا در خارج آن؟ می‌گوئیم:

ان‌شاءالله که در داخل اناء نیفتاده بلکه در خارج آن افتاده و مایع داخل اناء قابل استفاده است.

پس خارج اناء محل ابتلاء نیست بلکه این داخل اناء است که محلّ ابتلاء است.

و لذا فتوای اصحاب مربوط به موردی است که داخل اناء محل ابتلاء باشد و نه خارج اناء.

در اینجاست که گفته‌اند: احتیاط واجب نیست.

ص: ۱۵۶

شیخ چه پاسخی به پاسخ دوّم صاحب حدائق که گفت در مواردی که اطراف شبهه متفقهٔ الماهیهٔ باشند احتیاط واجب است، می دهد؟

می‌فرماید:

اولا: ادلّه احتیاط به‌ویژه دلیل دوم، عمومیّت داشته و میان متفق الماهیّهٔ و مختلفهٔ الماهیّهٔ فرقی نمی گذارد.

و لذا در همه صور مقتضی موجود و مانع مفقود است و باید احتیاط نمود.

اگر از جناب شیخ بپرسیم چرا فرقی در میان این دو وجود ندارد چه می گوید؟

می گوید: به این جهت که همان ادلّه‌ای که در متفقهٔ الماهیّهٔ وجود دارد در مختلفهٔ الماهیّه وجود دارد که در مطلب قبل هم به آن اشاره فرمود.

یعنی وقتی شما در متفقهٔ الماهیّهٔ احتیاط را واجب می‌دانید روی این حساب است که شارع فرموده:

اجتنب عن النجس، و شما اجمالا- می‌دانی که یکی از دو آب نجس است. علم اجمالی هم منجّز تکلیف است و لذا به هریک که دست بزنی در آن عقاب محتمل وجود دارد، دفع عقاب محتمل هم که واجب است.

حال روی قاعده اشتغال که نشأت گرفته از اجتنب عن النجس است باید از هر دو اجتناب کنی.

از طرف دیگر سایر ادلّه‌ای که در مباحث آورده شد هم در متفقهٔ الحقیقهٔ و هم در مختلفهٔ الحقیقه هر دو جاری است.

پس وجهی وجود ندارد که صاحب حدائق میان آن دو فرقی بگذارد.

ثانیا: جناب صاحب حدائق مرادتان از ماهیّت چیست؟

آیا مراد شما از ماهیّت، همان ماهیّت صنفیّه است که اطراف شبهه در تحت آن باشند.

آیا مرادتان از ماهیت، ماهیّت نوعیّه است که افرادش در تحت آن باشند.

آیا مرادتان از ماهیت، ماهیّت جنسیه است این است کدام مراتب جنس؟

خلاصه اینکه:

در اینجا کلام شما مجمل و بدون ضابطه‌ای مشخّص است.

خلاصه مطلب و رأی شیخ در اینجا چه بود؟

می‌فرماید: در شبهه محصوره احتیاط واجب است بدون اینکه فرقی باشد میان اینکه متفقهٔ الماهیّه باشند مثل انائین مشتبهین و یا مختلفهٔ الماهیّهٔ باشند مثل خلّ و خمر و یا داخل اناء و خارج اناء.

ص: ۱۵۷

متن: نعم، هنا شیء آخر: و هو أنّه هل یشترط فی العنوان المحرّم الواقعی أو النجس الواقعی المردّد بین المشتبهین، أن یکون علی کلّ تقدیر متعلّقا لحکم واحد أم لا؟ مثلا: إذا کان أحد المشتبهین ثوبا و الآخر مسجدا، حیث إنّ المحرّم فی أحدهما اللبس و فی الآخر السجدة، فلیس هنا خطاب جامع للنجس الواقعی، بل العلم بالتکلیف مستفاد من مجموع قول الشارع: «لا تلبس النجس فی الصلاة»، و «لا تسجد علی النجس».

و أولی من ذلک بالإشکال: ما لو کان المحرّم علی کلّ تقدیر عنوانا غیره علی التقدیر الآخر، کما لو دار الأمر بین کون أحد المائعین نجسا و کون الآخر مال الغیر، لإمکان تکلّف إدراج الفرض الأوّل تحت خطاب «الاجتناب عن النجس» بخلاف الثانی.

و أولی من ذلک: ما لو تردّد الأمر بین کون هذه المرأة أجنبیّة أو کون هذا المائع خمرا.

و توهّم إدراج ذلک کلّه فی وجوب الاجتناب عن الحرام، مدفوع: بأنّ الاجتناب عن الحرام عنوان ینتزع من الأدلّة المتعلّقة بالعناوین الواقعیّة، فالاعتبار بها لا به، کما لا یخفی.

و الأقوی: أنّ المخالفة القطعیّة فی جمیع ذلک غیر جائز، و لا فرق عقلا و عرفا فی مخالفة نواهی الشارع بین العلم التفصیلی بخصوص ما خالفه و بین العلم الإجمالی بمخالفة أحد النهیین، أ لا تری أنّه لو ارتکب مائعا واحدا یعلم أنّه مال الغیر أو نجس، لم یعذر لجهله التفصیلی بما خالفه، فکذا حال من ارتکب النظر إلی المرأة و شرب المائع فی المثال الأخیر.

ترجمه: فرض سوم بله در اینجا بحث دیگری وجود دارد.

و آن (بحث) عبارتست از اینکه آیا شرط است در عنوان این حرام واقعی و یا نجس واقعی که مردّد شده است میان دو مشتبه که به‌هرتقدیر متعلّق حکم واحدی (مثل لا تشرب) باشد، یا اینکه نه (فرقی ندارد که متفقی الحکم یا مختلفی الحکم باشد)؟

فی المثل اگر یکی از مشتبهین ثوب باشد و دیگری مهر از آن جهت که عنوان حرام شده در یکی از آن دو پوشیدن است و در دیگری سجده کردن (که حکما مختلف‌اند). پس در اینجا یک خطاب جامعی برای نجس واقعی نیست، بلکه علم به تکلیف از روی‌هم‌رفته قول شارع (که فرموده) لباس نجس را در نماز نپوش و بر شیء نجس سجده نکن، استفاده می‌شود.

ص: ۱۵۸

فرض چهارم و (آنکه) در اشکال (به آن) از این (قسم سوم) اولی و قوی‌تر است، آن صورتی است که محرّم به‌هرتقدیر عنوانی باشد غیر از عنوانی است که بر تقدیر دیگری است (یعنی اگر این یکی حرام است به‌عنوان نجس بودن است و اگر آن یکی حرام است به‌عنوان غصب بودن حرام است).

همان‌طور که اگر امر دائر باشد میان اینکه یکی از دو مایع نجس و دیگری مال غیر باشد به خاطر امکان اندراج فرض اوّل در تحت خطاب (واحد) اجتنب عن النجس، به خلاف فرض دوّم.

فرض پنجم و از این مشکل‌تر، آنجایی است که امر مردّد است بین اینکه این زن اجنبیّه است و یا این مایع خمر است؟

یک توهّم و دفع آن و توهم اندراج همه این پنجم قسم در تحت خطاب اجتنب عن الحرام (بدین معنا که خطاب اجتنب عن الحرام در تمام این پنج فرض متوجّه مکلّف است) دفع می‌شود به اینکه اجتناب از حرام عنوانی است که از ادلّه‌ای که به عناوین واقعیّه حرام (مثل اجتنب عن النجس، اجتنب عن الخمر و ...) تعلّق دارند انتزاع می‌شود و نه اینکه (یک خطاب اصلی و واقعی باشد).

پس (وقتی می‌خواهید خطاب تفصیلی را ملاحظه کنید) اعتبار (خطاب) به این عناوین اصلیه است و نه به آن عنوان انتزاعی، چنانکه روشن است.

مخالفت قطعیه در تمام این فروض ممنوع است سپس شیخ می‌فرماید: قول قوی‌تر این است که مخالفت قطعیّه در تمام این پنج قسم جایز نیست (و حرام است) و در نواهی شارع مقدّس میان علم تفصیلی (مکلّف) به خصوص آنچه با آن مخالفت می‌کند (که یک خطاب مشخص است) و میان علم اجمالی او به مخالفت یکی از دو خطاب (که یا اجتنب عن النجس است و یا اجتنب عن الغصب) عقلاـ و عرفا تفاوتی وجود ندارد (یعنی کسی که نواهی خدای تعالی را مخالفت می‌کند چه تفصیلا بداند که با کدام خطاب مخالفت می‌کند و چه اجمالا بداند که با یکی از دو خطاب مخالفت می‌کند، در مخالفتش تفاوتی نیست).

آیا متوجّه نیستی که اگر (کسی) مایع واحدی را مرتکب شود در حالی که می‌داند آن مایع مال دیگری است و یا نجس است، به دلیل جهل تفصیلیش به آنچه مخالفت کرده، معذور نیست. پس این‌چنین است حال (و حکم) کسی که مرتکب نظر به آن زن شود و بنوشد این مایع را در مثال اخیر.

ص: ۱۵۹

تشریح المسائل

مراد از (نعم هنا ...) چیست؟

مطلب دیگری است از شیخ مبنی بر اینکه شبهه محصوره در یک تقسیم به پنج قسم تقسیم می‌شود که از مجموعه این تقسیمات چهار تفصیل به دست می‌آید.

و لذا شیخ تقسیمات مزبور را یکی پس از دیگری مطرح کرده و مورد بررسی قرار می‌دهد تا مشخّص شود که کدامیک از این تفاصیل مورد نظر محدّث بحرانی است.

صورت اوّل این تقسیم‌بندی چگونه است؟

اطراف شبهه محصوره متفقهٔ الماهیّهٔ و الحکم و العنوان‌اند.

به عبارت دیگر حقیقت و ماهیتشان یکی است، حکمشان یکی است، عنوانشان هم یکی است مثل مائین مشتبهین که علم اجمالی به نجاست یکی از آن دو دارم و لکن نمی‌دانم که این یکی ظرف آب نجس است و واجب الاجتناب یا آن یکی ظرف آب حال در این مثال:

۱- هر دو متفقهٔ الحقیقه‌اند چونکه هر دو آب‌اند.

۲- هر دو متفقهٔ الحکم‌اند، چون که هریک نجس باشد حکمش لا تشرب است.

۳- هر دو متفقهٔ العنوان‌اند، چرا که اگر این یکی حرام باشد به خاطر نجس بودنش است آن یکی هم حرام باشد به خاطر نجس بودنش است، پس عنوان هر دو نجاست است.

و لذا در هریک که باشد می گوید: لا تشرب الماء النجس.

در اینجا اگر گفته می‌شود که از این ظرف ننوش به لحاظ این است که شاید در واقع همین ظرف نجس باشد و هر نجسی هم که حرام است و هکذا نسبت به ظرف دیگر.

نکته: در این قسم از شبهه همه حتی صاحب حدائق هم قبول دارند که احتیاط واجب است و باید از اطراف شبهه اجتناب نمود.

چون که در اینجا یک خطاب تفصیلی متوجه مکلّف است هرچند متعلّق آن مردّد میان این و آن است.

صورت دوّم این تقسیم‌بندی چگونه است؟

اطراف شبهه محصوره مختلفهٔ الماهیه است اگرچه متّفق الحکم و العنوان‌اند.

مثل مایعین مشتبهین که اجمالا می‌دانم یکی از آن دو در واقع خمر است و حرام و لکن تفصیلا نمی‌دانم کدام خلّ و کدام خمر است.

حال این دو مایع در اینجا:

ص: ۱۶۰

۱- مختلفةالماهیه‌اند، چرا که یکی خلّ و یکی خمر است.

۲- متفقة الحکم‌اند، چون‌که این یکی مایع باشد حکمش لا تشرب است، آن یکی مایع باشد باز هم حکمش لا تشرب است.

۳- متفقة العنوان‌اند، چرا که این یکی مایع حرام باشد به خاطر خمر بودنش حرام است آن یکی هم باشد، به خاطر خمر بودنش حرام است، یعنی که هر دو محتمل الخمریه هستند.

پس هر دو متعلّق لا تشرب واقع می‌شوند و هر دو محتمل الخمریه‌اند و لکن مختلفةالماهیه‌اند.

نکته: اگر مراد صاحب حدائق عدم وجوب احتیاط در این صورت باشد، بدین معنا که میان صورت اوّل و این صورت دوّم تفصیل قائل شده باشد به اینکه احتیاط در صورت اوّل واجب است و در این صورت دوّم واجب نیست به او پاسخ می‌دهیم که ادلّه وجوب احتیاط تعمیم داشته و فرقی میان صورت اول و دوّم نمی گذارند.

به عبارت دیگر: از صاحب حدائق می‌پرسیم چرا در صورت اوّل احتیاط واجب بود ولی در صورت دوّم واجب نیست؟ پاسخ می‌دهد: چون مایعین در اینجا متحدة الماهیّة نیستند، بلکه مختلفةالماهیّه‌اند. و ما به او می گوئیم: ما یک اجتنب عن الخمر داریم و یک اجتنب عن النجس، حال ما اجمالا می‌دانیم که یکی از این دو خمر است و لذا مشمول اجتنب عن الخمر واقع می‌شود و برای دست‌یابی به چنین امری از باب مقدّمه علمیّه باید از هر دو طرف شبهه اجتناب نمود.

مقدمهٔ بفرمائید آیا در هر صورتی ارتکاب هر دو طرف شبهه مستلزم مخالفت قطعیّه با یک خطاب واحد معلوم بالتفصیل می‌شود یا نه؟

۱- گاهی ارتکاب مشتبهین مستلزم مخالفت قطعیّه با خطاب واحد معلوم بالتفصیل می‌شود: مثل صورت اوّل.

که ارتکاب هر دو طرف شبهه سبب مخالفت با خطاب اجتنب عن النجس می‌شود و مثل صورت دوم.

که ارتکاب طرفین شبهه سبب مخالفت با خطاب اجتنب عن الخمر می‌شود.

۲- و گاهی چنین ارتکابی مستلزم مخالفت قطعیّه با چنین خطابی نیست، بلکه حد اکثر مستلزم مخالفت قطعیّه با احد الخطابین لا علی التعیین و بلکه علی الترديد می‌شود مثل صورت سوم، چهارم و پنجم این تقسیم‌بندی که در مراتب بعدی به ترتیب خواهد آمد.

صاحب حدائق مخالفت با خطاب واحد معلوم بالتفصیل را در کدام صورت بلااشکال می‌داند؟ و چرا؟

در صورت دوم، زیرا که علم ندارد به توجّه یک خطاب تفصیلی تا امتثال لازم باشد در نتیجه اگر مکلّف را بر یکی از این دو عمل عقاب کنند، بلابیان بوده و بر امر مجهول واقع می‌شود و لذا عقل در حکم به قبح

ص: ۱۶۱

چنین عقابی استقلال دارد. امّا در صورت اوّل که یک خطاب تفصیلی متوجّه مکلّف است و لو متعلّق آن مردّد میان این و آن باشد، در صورت ارتکاب طرفین مستحق عقاب است.

با توجه به مقدمه فوق صورت سوم و تفصیل دوّم تقسیم‌بندی مزبور چگونه است؟

اطراف شبهه مختلفهٔ الماهیّهٔ و الحکم ولی متّفق‌العنوان‌اند.

فی المثل علم اجمالی داریم که قطره‌ای بول افتاده است و لکن نمی‌دانم که روی این لباسم افتاده است تا نجس باشد و پوشیدن آن در حال نماز حرام باشد و یا روی مهر سجده من افتاده و نجس شده تا سجده برآن حرام باشد.

حال در اینجا:

۱- ماهیتها دوتاست یکی لباس و دیگری مهر محلّ سجده.

۲- حکم‌ها نیز دوتاست یکی لا تلبس و دیگری لا تسجد.

۳- لکن عنوانها متحد است و آن عنوان نجاست است.

یعنی اگر در واقع ما مخاطب به خطاب لا تلبس باشیم به لحاظ این است که لباس ما معنون به‌عنوان نجاست است.

و اگر در واقع مخاطب به خطاب لا- تسجد باشیم به لحاظ این است که مهر ما معنون به‌عنوان نجاست است. به عبارت دیگر اگر لباس نجس باشد حکمش لا تلبس است و اگر مهر نجس باشد حکمش لا تسجد است در حالی که عنوانشان یکی است لباس باشد نجس است، مهر هم باشد نجس است.

در اینجا شاید مراد صاحب حدائق عدم وجوب احتیاط در این صورت سوم باشد.

به عبارت دیگر ایشان میان مواردی که اطراف شبهه در هر فرضی متعلّق یک حکم‌اند که همان صورت اوّل و دوم است و میان مواردی که اطراف شبهه در یک فرض دارای حکمی است و در فرض دیگر دارای حکمی دیگر است مثل همین صورت سوم که اگر در واقع لباس نجس باشد خطابش لا تلبس است و اگر مهر نجس باشد حکم و خطابش لا تسجد است، تفصیل قائل شده است. یعنی در صورت اوّل و دوم احتیاط را واجب می‌داند ولی بر اساس مطالب مقدّمه در صورت سوّم احتیاط واجب نیست. زیرا در این فرض مخالفت با خطاب واحدی که جامع میان آن دو باشد حاصل نمی‌شود و مخالفت با خطاب مردّد بین الخطابین هم مانعی ندارد.

به عبارت دیگر: در اینجا علم به خطاب تفصیلی وجود ندارد یعنی مکلّف نمی‌داند که خدا فرموده است لا تلبس و یا لا تسجد.

لذا وقتی علم به خطاب تفصیلی وجود نداشته باشد مشکل است که بگوئیم احتیاط واجب است.

ص: ۱۶۲

و لذا شیخ می‌فرماید: در فرض قبلی که صاحب حدائق اشکال کرد و گفت احتیاط واجب نیست، اشکالی وارد نبود و لکن وجوب احتیاط در این فرض مورد اشکال است.

صورت چهارم و تفصیل سوم از تقسیم‌بندی شبهه محصوره چگونه است؟

اطراف شبهه محصوره مختلفهٔ العنوان‌اند لکن متفقهٔ الماهیّه و متفقهٔ الحکم‌اند به عکس صورت سوم.

فی المثل دو تا آب داریم که اجمالا می‌دانیم یا این آب نجس است و حرام و یا آن آب غصبی و حرام است. در اینجا ماهیتها یکی است، چرا که هر دو طرف آب است. حکمها نیز یکی است یعنی هریک که باشد حکمش لا تشرب است. لکن عنوانها دوتاست یکی به‌عنوان نجاست حرام است و یکی به‌عنوان غصبیت. حال شاید منظور صاحب حدائق از عدم وجوب احتیاط در این فرض باشد بدین معنا که در صورت اول، دوم و سوم احتیاط واجب است ولی در این صورت چهارم واجب نیست.

به عبارت دیگر شیخ می‌فرماید:

اشکال در وجوب احتیاط در این فرض بسیار قوی‌تر است از فروض قبل زیرا در صورت سوم می‌توان خطاب واحدی که قدر جامع باشد و ارتکاب هر دو طرف منجر به مخالفت به خطاب تفصیلی شود درست نمود و این خطاب خطاب اجتنب عن النجس است.

به عبارت دیگر می‌توان لباس و مهر را تحت خطاب واحد اجتنب عن النجس آورد و حال آنکه در فرض چهارم نمی‌توان هر دو طرف را تحت یک خطاب در آورد چرا که یکی غصب است و دیگری نجس.

آیا نمی‌توان هر دو را تحت عنوان اجتنب عن الحرام برد؟

خیر، چرا که ما در دین مبین اسلام اجتنب عن الحرام نداریم، بلکه این عنوانی است انتزاع شده از اجتنب عن الربا، اجتنب عن الدّم ... یعنی اجتنب عن الحرام یک خطاب اصلی نیست.

صورت پنجم و تفصیل چهارم از تقسیم‌بندی مزبور چگونه است؟

اطراف شبهه محصوره مختلفهٔ الماهیّهٔ و الحکم و العنوان‌اند به عکس صورت اوّل که ازهرجهت متّفق بودند. مثل مشتبهینی که شما اجمالا می‌دانی یا این مایع خمر است و حرام و یا آن زن خارجیه اجنبیه است و حرام. در اینجا این دو مشتبه:

۱- ماهیهٔ مختلف‌اند چرا که یکی آب است و یکی زن و یا یکی جماع است و یکی حیوان.

۲- حکما هم مختلف‌اند چرا که اگر آب غصبی باشد یا نجس حکمش لا تشرب است و اگر زن اجنبیه باشد، حکمش لا تباشر است. به عبارت دیگر یکی حرمت شرب است و یکی حرمت نظر و جماع.

۳- عنوانا هم متعدّد و مختلف‌اند چرا که یکی به‌عنوان خمریت حرام است و دیگری به‌عنوان اجنبیه بودن.

ص: ۱۶۳

حال شاید مراد صاحب حدائق از تفصیل این فرض پنجم باشد.

یعنی در فرض اول، دوم، سوم و چهارم قائل به وجوب احتیاط بوده و در فرض پنجم قائل به جواز ارتکاب است به همان دلیلی که در فرض سوم و چهارم آمد.

با این تفاوت که شیخ می‌فرماید:

اشکال بر وجوب احتیاط در این فرض از اشکال در چهار فرض قبلی مشکل‌تر است چرا که اصلا در اینجا خطاب تفصیلی وجود ندارد تا بگوییم مخالفت با آن حرام است.

مراد از (و توهّم ادراج ذلک کلّه فی وجوب الاجتناب عن الحرام ...) چیست؟

نقل یک توهّم است مبنی بر اینکه در تمام این فروض پنج‌گانه می‌توان میان اطراف شبهه یک خطاب جامع درست نمود و گفت ارتکاب اطراف شبهه مستلزم مخالفت با آن خطاب تفصیلی است و این مخالفت حرام است.

این خطاب، اجتنب عن الحرام است که در فرض چهارم و پنجم و ارتکاب اطراف شبهه، ارتکاب حرام پیش می‌آید و با این خطاب مخالفت می‌شود که جایز نیست و لذا دیگر جائی برای این تفصیل صاحب حدائق باقی نمی‌ماند.

مراد از (مدفوع: بانّ الاجتناب عن الحرام عنوان ینتزع ...) چیست؟

دفع و ردّ توهّم مذکور است توسط شیخ مبنی بر اینکه خطاب تفصیلی:

۱- گاهی یک خطاب واقعی است که در واقع وجود دارد و از شارع مقدس صادر شده است.

مثل اجتنب عن الخمر، اجتنب عن النجس، اجتنب عن الغصب، اجتنب عن الربا که مخالفت با این خطابات حرام است.

۲- و گاهی یک خطاب انتزاعی است که منتزع از ادلّه محرّمات واقعیه است.

مثل اجتنب عن الحرام که خود از خطاباتی همچون لا تشرب الخمر، لا تغتصب، لا تغصب و غیره ...

انتزاع شده است و لذا موافقت و مخالفت ندارد.

پس مراد از (و الاقوی: انّ المخالفهٔ القطعیّهٔ فی جمیع ذلک ...) چیست؟

رأی و نظر خود شیخ است پس از بیان احتمالات و تفصیلات مبنی بر اینکه فرقی میان این صور پنج‌گانه نیست و مخالفت قطعیه با علم اجمالی در تمام این صور حرام و موافقت قطعیّه واجب است.

چرا مخالفت قطعیّه با علم اجمالی در این فروض حرام است؟

زیرا: اوّلا: عقل و عرف حاکم است بر اینکه در باب مخالفت نواهی مولی فرقی نیست میان اینکه انسان:

ص: ۱۶۴

۱- علم تفصیلی پیدا کند به مخالفت با یک خطاب تفصیلی مثل فرض اول، دوم و سوم.

۲- و یا اینکه علم اجمالی پیدا کند به اینکه احد الخطابین و یکی از دو نهی مولی مخالفت شده است.

حال در باب اطاعت و معصیت که عقل حاکم است در مناط حکم عقل فرقی میان این صور نیست بلکه مناط حکم عقل این است که معصیت مولی قبیح است چه علم تفصیلی باشد و یا علم اجمالی.

مثالی را به‌عنوان تنظیر مسئله بیان کنید؟

فی المثل شما اقدام به نوشیدن مایعی می‌کنید و حال آنکه یقین دارید که حرام است و لکن نمی‌دانید که حرمت این مایع از جهت خمریت است یا از جهت غصبیت است و یا از جهت نجاست و غیره ...

حال از خود شما می‌پرسیم که آیا شما چون علم تفصیلی ندارید که آیا با خطاب لا تغصب مخالفت کرده‌اید یا با خطاب لا تشرب و یا با خطاب عن النجس، وجدانا معذور هستید؟

خواهید گفت: خیر بلکه عقل شما مستقلا حکم به مؤاخذه شما می‌کند.

حال ما نحن فیه نیز همین‌طور است یعنی اگر هر دو طرف شبهه را مرتکب شوید یقین دارید که یا با خطاب لا تغصب مخالفت کرده‌اید و یا با خطاب اجتنب عنل النجس پس عقل و عرف در این مسئله قائل به تفصیل نیستند.

ثانیا: جواز ارتکاب مشتبهین در صور ۴ و ۵ و به طریق اوّلی در صور ۱ و ۲ و ۳ مستلزم اذن در معصیت است زیرا:

۱- از طرفی ادلهٔ الاحکام شامل علم اجمالی هم می‌شود و لذا در این باب نیز ما خطاب منجّزی داریم چه این خطاب باشد چه آن خطاب، پس باید آن را امتثال کرده از حرام واقعی اجتناب نمائیم.

۲- از طرف دیگر اگر شارع هم شرب مایع را اجازه دهد، هم نظر به مرئه را مستلزم اذن در معصیت است آن‌هم بدون جعل بدل ظاهری.

اذن در معصیت قبیح است و از مولای حکیم صادر نمی‌شود.

ثالثا: جواز ارتکاب هر دو طرف مستلزم تناقض است، چرا؟

زیرا معنای خطاب منجز در موارد علم اجمالی این است که باید از حرام فی البین اجتناب کنی و معنای جواز ارتکاب هر دو این است که اجتناب از حرام واقعی فی البین لازم نیست و این تناقض است و تناقض هم بالبداهه باطل است.

پس دلیلی برای جواز مخالفت قطعیّه وجود ندارد.

ص: ۱۶۵

متن: و الحاصل: أنّ النواهی الشرعیّة بعد الاطّلاع علیها بمنزلة نهی واحد عن عدّة أمور.

فکما تقدّم أنّه لا یجتمع نهی الشارع عن أمر واقعی واحد کالخمر مع الإذن فی ارتکاب المائعین المردّد بینهما الخمر، فکذا لا یجتمع النهی عن عدّة أمور مع الإذن فی ارتکاب کلا الأمرین المعلوم وجود أحد تلک الأمور فیهما.

و أمّا الموافقة القطعیّة: فالأقوی أیضا وجوبها، لعدم جریان أدلّة الحلیّة و لا أدلّة البراءة عقلیها و نقلیها.

أمّا النقلیّة: فلما تقدّم من استوائها بالنسبة إلی کلّ من المشتبهین، و إبقاؤهما یوجب التنافی مع أدلّة تحریم العناوین الواقعیّة، و إبقاء واحد علی سبیل البدل غیر جائز، إذ بعد خروج کلّ منهما بالخصوص لیس الواحد لا بعینه فردا ثالثا یبقی تحت أصالة العموم.

و أمّا العقل، فلمنع استقلاله فی المقام بقبح مؤاخذة من ارتکب الحرام المردّد بین الأمرین، بل الظاهر استقلال العقل فی المقام- بعد عدم القبح المذکور- بوجوب دفع الضرر، أعنی العقاب المحتمل فی ارتکاب أحدهما.

و بالجملة: فالظاهر عدم التفکیک فی هذا المقام بین المخالفة القطعیّة و المخالفة الاحتمالیّة، فإمّا أن تجوز الاولی و إمّا أن تمنع الثانیة.

ترجمه: حاصل اینکه:

نواهی شرعیه پس از اطلاع و آگاهی (فرد مسلمان) بر آنها به منزله نهی واحد است.

پس: چنانکه بارها گذشت:

نهی شارع از یک امر واقعی واحد مثل: خمر با اذن در ارتکاب به دو مایعی مرددی که یکی از آن دو (به علم اجمالی)، خمر است، جمع نمی‌شود (چرا که مستلزم تناقض است).

در نتیجه: نهی از تعدادی از امور (که فی المثل در یک لیست نوشته شده‌اند) با اذن در ارتکاب یکی از دو امر معلوم الوجودی که یکی از آن امور محرّمه مورد نهی در آن است جمع نمی‌شود چرا که تناقض لازم می‌آید).

و امّا موافقت قطعیّه، باز هم اقوی این است که: واجب است، به دلیل عدم جریان ادلّه حلیّت (مثل:

«کلّ شیء حلال»، زیرا که مربوط به شبهات تحریمیّه‌اند) و ادلّه برائت اعم از عقلیّه و نقلیّه.

ص: ۱۶۶

امّا: (ادلّه) نقلیّه، چنانکه (قبلا گذشت)، نسبت به هریک از مشتبهین مساوی‌اند، و اگر این عمومات (نقلیّه مثل: «کلّ شیء ...) را در هر دو ابقاء (و اجرا) کنیم موجب تنافی با ادلّه تحریمیّه عناوین واقعیّه (مثل: خمر) می‌شود.

و ابقاء (این عمومات)، در یکی از دو طرف شبهه بنا بر بدلیّت جایز نیست چرا که پس از خروج هریک از دو طرف شبهه، فرد ثالثی به نام واحد لا بعینه وجود ندارد تا مشمول این اخبار شود.

امّا (ادلّه) عقلیّه: (چرا حکم نمی‌کنند به ارتکاب احدهما)، زیرا در این مقام نمی‌توانند مستقلا حکم به قبح مؤاخذه کسی کنند که مرتکب حرام مردّد بین المشتبهین شده است؛ بلکه عقل در این مقام پس از عدم جریان قبح بلابیان در حکم به وجوب دفع ضرر احتمالی، مستقل است (یعنی: عقاب محتمل در ارتکاب به یکی از مشتبهین).

خلاصه کلام اینکه:

تفکیک میان مخالفت قطعیّه و مخالفت احتمالیّه در این مقام علی الظاهر وجود ندارد.

پس:

اگر موافقت قطعیّه (از باب عقاب محتمل) واجب است، باید مخالفت قطعیّه و احتمالیّه حرام باشد.

ص: ۱۶۷

تشریح المسائل

حاصل مطلب در (و الحاصل ...) چیست؟

به‌طور خلاصه این است که: نواهی متعدّد شرعی از امور مختلف نازل به منزله نهی واحد از امور متعدّده است. و لذا گویا لا تغصب، لا تشرب الخمر، لا تغتب به منزله این است که شارع بفرماید: لا تفعل هذه الامور: الغصب، الخمر، الغیبهٔ، الرّبا ....

بنابراین همان‌طور که در نهی واحد و خطاب تفصیلی، ارتکاب مشتبهینی که اجمالا می‌دانیم یکی از آن دو خمر است جایز نیست. همین‌طور هم در خطاب‌های متعدّد نمی‌شود:

۱- از یک طرف گفت یا این خطاب منجّز و لازم الامتثال است یا آن طرف.

۲- و از طرف دیگر گفت ارتکاب هر دو جایز است. چرا که این تناقض است و تناقض باطل است.

خلاصه اینکه: این پنج قسم باهم فرقی ندارند و وقتی که پای علم اجمالی در این فروض پیش آید مخالفت قطعیه حرام و موافقت قطعیّه واجب است؟

اگرچه بیان شد امّا بطور خلاصه بفرمائید چرا درین فروض پنج‌گانه مخالفت قطعیه حرام است؟

زیرا وقتی که مولی چیزی را حرام کرده و بنده به آن حرام علم پیدا کرده دیگر قبیح است که در مشتبهینی که او اجمالاـ می‌داند یکی از این حرامها قرار دارد، اذن به ارتکاب اطراف شبهه را بدهد.

یعنی قبیح است که مولی از یک طرف بگوید: اجتنب عن الخمر، از طرف دیگر بگوید: یجوز ارتکاب المشتبهین، چرا که نقض غرض است و تناقض.

اگر کسی بگوید جناب شیخ این تناقض در جائی است که انسان خطاب تفصیلی را بداند، درحالی‌که در قسم چهارم و پنجم مکلّف چه خطاب تفصیلی را می‌داند تا در نتیجه از ارتکابش تناقض لازم آید، به عبارت دیگر: در قسم ۱، ۲، ۳ خطاب تفصیلی اجتنب عن الخمر و اجتنب عن النجس را می‌داند و اذن در ارتکاب در اینجا موجب تناقض است، ولی در قسم چهارم که مختلف العنوان‌اند و گفته می‌شود که نمی‌دانم این مایع نجس است یا آن مایع غصب، چه علم تفصیلی در مورد آن دارد تا اذن در ارتکاب طرفین موجب تناقض شود، شیخ چه پاسخ می‌دهد؟

می‌فرماید: اموری را که خدای تعالی حرام فرموده به منزله یک لیست و صورتی است که اسامی تمام محرّمات در آنجا ثبت و ضبط شده است.

- در اوّل این لیست نوشته شده است که: یجب الاجتناب: عن الرّبا، عن الزنا، عن الغیبهٔ، عن التهمهٔ، عن الغصب و ... وظیفه فرد مسلمان هم اجتناب از این اشیاء است. حال در قسم چهارم و پنجم شما به

ص: ۱۶۸

یکی از این اموری که در موردش یجب الاجتناب عند آمده را می‌دانی.

- آیا مولی می‌تواند در یک خطاب و یا لیست دیگری به شما اجازه دهد که ارتکاب المشتبهین که آن مورد معلوم یکی از اطراف آن است بالاشکال است و یا بر تو واجب است.

آیا این تناقض نیست. چرا تناقض است.

پس مخالفت قطعیّه با علم اجمال در صورت پنج‌گانه مزبور حرام است.

مراد از (و اما الموافقهٔ القطعیّهٔ فالأقوی أیضا وجوبها ...) چیست؟

این است که وقتی مخالفت قطعیّه و احتمالیّه برای مکلف بدین معنا که باید از هر دو اجتناب نمود و نمی‌شود که عند انفسنا از یکی به‌عنوان بدل از حرام واقعی صرف‌نظر و یکی را مرتکب شد ممنوع و حرام است، باید یقین و قطع به موافقت پیدا کند.

چرا؟ زیرا:

۱- مقتضی که همان خطاب منجّز است که یا این و یا آن خطاب در حقّ ما فعلی است و باید امتثال شود، برای احتیاط و موافقت قطعیّه موجود است.

۲- مانع هم مفقود است، چرا که مانع یا عقل است یا شرع در حالی که هیچ‌یک از این دو مانع نمی‌شوند. به عبارت دیگر نه شرعا چنین اجازه‌ای به ما داده شده و نه عقلا چنین مسأله‌ای وجود دارد.

چرا شرعا چنین اجازه‌ای به ما داده نشده و شرع مانع از چنین موافقتی نیست؟

زیرا:

- یا اخبار حلیّت مثل کل شیء لک حلال و یا کل شیء مطلق مانع از وجوب احتیاطاند.

- یا اخبار برائت مثل رفع ما لا یعلمون مانع از وجوب احتیاطاند.

حال: اخبار حلیّت مختصّ به شبهات تحریمیّه‌اند، ولی اخبار برائت به دلیل عمومیتشان علاوه بر شبهات تحریمیّه در شبهات وجوبیّه نیز جاری هستند و لکن هیچ‌یک از این دو گروه اخبار مانعیّت از وجوب موافقت قطعیّه با موارد علم اجمالی را ندارند.

چرا؟

زیرا که مسئله از سه حال خارج نیست.

۱- یا این است که این اخبار شامل هریک از اطراف شبهه شده مجوّز ارتکاب دو طرف شوند که چنین احتمالی باطل است چون مستلزم مخالفت قطعیّه می‌شود که قبلا بطلان آن ثابت شد.

۲- یا این است که این اخبار شامل واحد معین از اطراف شبهه شوند بدین معنا که بر اباحه و حلیّت یک طرف معین کنند که این احتمال هم باطل است، چرا که ترجیح بلامرجّح است و محال.

ص: ۱۶۹

۳- و یا این است که این اخبار شامل واحد لا علی التعیین شوند که این هم احتمال باطلی است، چرا که قبلا گفته شد که از بدلیّت نه عینی در آن وجود دارد و نه اثری از این گذشته وقتی نه خصوص این یکی مشتبه را شامل شود و نه خصوص آن یکی مشتبه را دیگر فرد ثالثی به نام واحد لا بعینه وجود ندارد تا مشمول این اخبار واقع شود.

عبارهٔ اخرای پاسخ مذکور چیست؟

این است که آنی که از جانب شرع در باب ترخیص به ما رسیده، کل شیء لک حلال و رفع ما لا یعلمون است حال: شما چگونه می‌توانید کل شیء را در مشتبهین اجرا کنید؟

ممکن است بگوئید کل شیء را روی یکی از دو اناء اجرا می‌کنیم، یعنی دست روی یکی از دو طرف شبهه گذاشته و کل شیء لک و یا رفع ما لا یعلمون را روی آن اجراء می‌کنیم.

از شما می‌پرسیم که چرا این خطاب را روی آن یکی اجرا نمی‌کنید. مگر چه فرقی میان این دو مشتبه وجود دارد، پاسخی ندارید بدهید چرا که به ترجیح بلامرجّح برخورد کرده‌اید.

پس خصوص این اناء قابل اجراء نیست چون ترجیح بلامرجّح است، خصوص آن اناء هم قابل اجرا نیست چرا که باز ترجیح بلامرجّح است.

اگر بگوئید که این قواعد را روی هر دو اجراء می‌کنیم به شما می‌گوئیم: چنانکه قبلا گذشت مستلزم تناقض است.

خلاصه مطلب اینکه:

ما نمی‌توانیم از ادلّه حلیّت و یا برائت در اطراف این شبهه استفاده کنیم.

- نه در احدهما المعیّن چرا که ترجیح بلامرجّح است.

- نه در کلیهما چون‌که مستلزم تناقض است.

- نه در احدهما المخیّر چرا که در خارج وجود ندارد، چونکه وقتی این یکی را کنار گذاشتی، آن دیگری را هم کنار گذاشتی دیگر احدی وجود ندارد.

قبل از سؤال مربوط به بحث بفرمائید مانع عقلی چیست؟

قبح عقاب بلابیان است.

حال بفرمائید چرا دلیل عقلی اجازه نمی‌دهد که یکی را مرتکب شده و دیگری را کنار بگذاریم به عبارت دیگر چرا عقل در اینجا مانع از وجوب احتیاط در مشتبهین نیست؟

زیرا عقل در اطراف شبهه محصوره تشکیل یک صغری و یک کبرائی را می‌دهد که نتیجه‌اش شامل هر دو اناء می‌شود.

ص: ۱۷۰

و لذا می گوید:

۱- چون علم اجمالی داری که احدهما خمر است اگر یکی را مرتکب شوی و در واقع خمر باشد، احتمال عقاب دارد.

۲- دفع عقاب محتمل واجب است عقلا.

پس اجتناب از هر دو اناء عقلا واجب است.

و لذا من باب مقدّمه علمیّه از باب اشتغال باید از هر دو اجتناب نمود.

چرا در اینجا از مانع عقلی، قبح عقاب بلابیان استفاده نکردید؟

زیرا قبح عقاب بلابیان در ما نحن فیه جاری نیست بلکه عقاب مع البیان است و لا اجمالا و نه بلابیان.

عبارت دیگر این‌جور جاها مجرای دفع عقاب محتمل واجب است، می‌باشد و لذا عقل در اینجا مستقل است به لزوم احتیاط از باب قانون مزبور.

حاصل مطلب در (و بالجملهٔ فالظاهر عدم التفکیک فی هذه ...) چیست؟

این است که اطراف شبهه محصوره در فروض پنج گانه، مخالفت قطعیّه‌اش حرام است چرا که مستلزم تناقض است و موافقت قطعیه‌اش واجب است، چرا که نه شرع اجازه احدهما را داده است و نه عقل.

به عبارت دیگر میان این مخالفت و موافقت ملازمه وجود دارد یعنی اگر مخالفت قطعیه حرام است باید مخالفت احتمالیه نیز حرام و موافقت قطعیّه به حکم عقل و از باب دفع عقاب محتمل، واجب باشد.

تلخیص تنبیه اوّل

جناب شیخ صاحب مدارک احتیاط را در شبهه محصوره واجب ندانسته و در تایید نظر خود به این فتوای اصحاب که می گویند: اگر قطره خونی فی المثل افتاده باشد و مکلّف شک کند که در داخل ظرف افتاده یا خارج آن، اجتناب از این اناء لازم نیست.

صاحب حدائق مطلب صاحب مدارک را نقل کرده می گوید:

۱- مورد فتوای اصحاب، شبهه غیر محصوره است چرا که در خارج از اناء هزارها نقطه را می‌توان در نظر گرفت و لذا تأیید بر گفتار شما نمی‌باشد.

۲- مورد فتوای اصحاب با مورد محل بحث ما فرق دارد چرا که مورد آن فتوای افراد مختلف‌الماهیّه‌اند زیرا ما نمی‌دانیم که آب داخل ظرف نجس شده و یا زمین و اجسام اطراف ظرف آب که این دو ماهیهٔ متفاوت‌اند.

حال از سخنان صاحب حدائق می‌فهمیم که اگر اطراف شبهه مختلفهٔ الماهیهٔ باشد، علم اجمالی اثر

ص: ۱۷۱

نداشته و در نتیجه احتیاط واجب نیست. نظر شما در این مطلب چیست؟

به نظر اینجانب نه نظر صاحب حدائق درست است و نه نظر صاحب مدارک.

چه پاسخی به صاحب مدارک می‌دهید؟

می گویم: اصحاب ما که در این مسئله احتیاط را واجب ندانسته‌اند:

۱- نه از این جهت است که در شبهه محصوره احتیاط وجود ندارد.

۲- و نه از این جهت است که شبهه غیر محصوره است چنانکه صاحب حدائق گفت، زیرا در فرض محصوره بودن هم اصحاب چنین فتوائی را می‌دهند.

۳- شک در این مسئله که خون داخل در ظرف افتاده یا خارج آن محصوره است و لذا عدم وجوب احتیاط در این فتوا مربوط به همان شبهه محصوره است.

پس فتوا مربوط به شبهه غیر محصوره نیست بلکه شامل شبهه محصوره هم می‌شود.

۴- فتوای ایشان از جهت متفقهٔ الماهیهٔ نبودن هم نیست، چرا که از نظر آنها مختلفهٔ الماهیهٔ با متفقهٔ الماهیهٔ فرقی ندارد.

اگر بنا باشد احتیاط واجب باشد مطلقا واجب است و اگر هم واجب نباشد مطلقا واجب نیست.

پس جناب شیخ فتوای اصحاب مربوط به کجاست؟

مربوط به محل ابتلا بودن یا نبودن است مثل انائین مشتبهینی که به صورت ذیل است:

شما یک اناء دارید بنده هم یک اناء دارم، اجمالا می‌دانیم که یکی از این دو اناء نجس است، حال باید ببینیم که من و شما با این دو اناء چه می کنیم؟

هریک از ما دو نفر از اناء خود استفاده می کنیم چرا که علم اجمالی در اینجا بی‌اثر است.

چرا علم اجمالی در اینجا بی‌اثر است؟

زیرا محل ابتلای هریک از ما اناء خودمان است و نه اناء دیگری، به عبارت دیگر شما می گوئید: من یک اناء دارم که محلّ ابتلای من است بدین معنا که نمی‌دانم پاک است یا نجس؟ خوب شما می گوئید که ان‌شاءالله که پاک است.

ولی او اجمالا می‌داند که یکی از این دو اناء نجس است؟

بداند: از کجا که اناء من نجس نباشد و اگر چنین باشد چه ربطی به اناء او دارد. خلاصه اینکه:

محل ابتلاء در اینجا مثل وجود المنی فی ثوب المشترک است.

جناب شیخ محل ابتلای ما در ما نحن فیه داخل اناء است یا ظهر اناء؟

باید ببینید غالبا افراد از داخل اناء استفاده می کنند یا ظهر اناء؟

ص: ۱۷۲

غالبا از داخل اناء و مایع داخل آن.

می گوئیم: پس اگر در ما نحن فیه شک کند که دم افتاده در خارج اناء افتاده یا در داخل آن باید بگوید:

ان‌شاءالله در خارج اناء افتاده و نه در داخل اناء و از آن استفاده کند.

پس خارج اناء محل ابتلاء نیست بلکه این داخل اناء است که محل ابتلاء است و لذا فتوای اصحاب مربوط به موردی است که داخل اناء محل ابتلاء باشد و نه خارج آن در اینجاست که گفته‌اند احتیاط واجب نیست.

جناب شیخ نظر تحقیقی شما در وجوب احتیاط در شبهه محصوره چیست؟

در شبهه محصوره احتیاط واجب است بدون فرق بین اینکه متفقهٔ الماهیهٔ باشند مثل مائین مشتبهین و یا مختلفهٔ الماهیه باشند مثل خمر و خلّ و یا داخل اناء و ظهر اناء.

علّت این عدم تفاوت چیست؟

این است که همان ادلّه‌ای که در متفقهٔ الماهیه وجود دارد در مختلفهٔ الماهیه نیز وجود دارد.

حال شما در متفقهٔ الحقیقه که احتیاط را واجب می‌دانید روی این حساب است که شارع فرموده:

اجتنب عن النجس و شما هم اجمالا می‌دانی یکی از دو آب نجس است، علم اجمالی هم که منجّز تکلیف است، پس هریک را که مرتکب شوی احتمال عقاب دارد. دفع عقاب محتمل هم که روی قاعده اشتغال که نشأت گرفته از اجتنب عن النجس است، واجب است.

و لذا از آنجا که همین ادلّه در مختلفهٔ الحقیقه هم جاری است.

پس جناب صاحب حدائق این فرق میان اطراف شبهه که شما قائل شدید صحیح نیست.

جناب شیخ تقسیمات پنج‌گانه شبهه محصوره بر چه اساسی است؟

بر این اساس که اطراف شبهه:

۱- گاهی هم متفقهٔ الحقیقه‌اند، هم متفقی الحکم‌اند و هم متفقی العنوان مثل مائین مشتبهین که نمی‌دانیم این ماء نجس است یا آن ماء.

و لذا ماهیّت حکم و عنوان این دو در عبارت لا تشرب الماء النجس می گنجد.

۲- و گاهی مختلفهٔ‌الماهیّه‌اند اگرچه متفقهٔ الحکم و العنوان‌اند مثل مائین مشتبهین که نمی‌دانیم کدام خمر است و کدام خلّ.

حال حکم هر دو لا تشرب است، عنوان خمر بودن بر هر دو صدق می کند و لکن ماهیّهٔ یکی خلّ است و یکی خمر.

۳- و گاهی هم مختلفهٔ‌الماهیّه‌اند هم مختلفی الحکم‌اند. مثل داخل یک اناء و ظهر و بیرون آن اناء.

ص: ۱۷۳

حـال حکمشـان مختلف است چون مـایع داخل اناء باشـد حکمش لا تشـرب است و زمین یا مهر بیرون اناء باشـد حکمش لا تسـجد است ماهیّتشان مختلف است چون یکی آب است و یکی فی المثل خاک است.

عنوانشان یکی است، چون آن یکی باشد نجس است، این یکی هم باشد، نجس است.

۴- و گـاهی هم مختلفی العنوانانـد اگرچه متفقـهٔ الماهیّه و متفقی الحکم باشـند مثل دو تا آب که اجمالا می‌دانیم یا این آب نجس است یا غصبی یا آن آب نجس است یا غصبی.

حال حکم هر دو لا تشرب است، ماهیّت هر دو آب است ولی عنوانشان دوتاست.

۵- و گاهی هم مختلفهٔالماهیّه‌اند هم مختلفهٔ الحکم‌اند و هم مختلفهٔ العنوان‌اند درست برعکس فرض اوّل که ازهرجهت متفق بودند. مثل مشتبهینی که نمی‌دانم این آب غصبی است یا آن زن اجنبیه است.

جناب شیخ نظر صاحب حدائق مبنی بر عدم وجوب احتیاط در کدامیک از فروض مزبور صحیح است؟

به نظر ما در تمام این فروض احتیاط واجب و هیچ فرقی در اجتناب از مشتبهین بالحرام وجود ندارد.

به عبارت دیگر فرق نمی‌کنـد که مشـتبهین تحت حقیقت واحده باشـند مثل مائین مشـتبهین و یا تحت غیر حقیقت واحده باشـند مثل خلّ و خمر و این به دلیل عمومیّت ادلّه‌ای است که گذشت. و لذا نه رأی و نظر صاحب حدائق در این مسـئله صـحیح است و نه نظر صاحب مدارک.

حاصل مطلب در این مبحث چیست؟

وقتی پای علم اجمالی در این فروض پیش آید، مخالفت قطعیّه حرام و موافقت قطعیّه واجب است.

جناب شیخ چرا مخالفت قطعیه در فروض مزبور و یا در شبهه محصوره حرام است؟

زیرا اگر مولی از یک طرف بگویـد: اجتنب عن الخمر، از طرف دیگر بگویـد: یجوز ارتکاب المشـتبهین خود نقض غرض و تناقض است و این خود کاری قبیح است و قبیح از مولای حکیم صادر نمی‌شود.

جناب شیخ چرا موافقت قطعیّه در فروض مذکور واجب است؟

زیرا نه شرع اجازه احدهما را در اطراف شبهه محصوره داده است و نه عقل.

ص: ۱۷۴

متن: الثانی أنّ وجوب الاجتناب عن کلّ من المشتبهین، هل هو بمعنی لزوم الاحتراز عنه حذرا من الوقوع فی المؤاخذهٔ بمصادفهٔ ما ارتکبه للحرام الواقعی، فلا مؤاخذهٔ إلّا علی تقدیر الوقوع فی الحرام، أو هو بمعنی لزوم الاحتراز عنه من حیث إنّه مشتبه، فیستحقّ المؤاخذهٔ بارتکاب أحدهما و لو لم یصادف الحرام، و لو ارتکبهما استحقّ عقابین؟

فیه وجهان، بل قولان. أقواهما: الأوّل، لأنّ حکم العقل بوجوب دفع الضرر- بمعنی العقاب المحتمل بل المقطوع- حکم إرشادیّ، و کذا لو فرض أمر الشارع بالاجتناب عن عقاب محتمل أو مقطوع بقوله: «تحرّز عن الوقوع فی معصیهٔ النهی عن الزنا»، لم یکن إلا إرشادیّا، و لم یترتّب علی موافقته و مخالفته سوی خاصیّهٔ نفس المأمور به و ترکه، کما هو شأن الطلب الإرشادی.

و إلی هذا المعنی أشار- صلوات الله علیه- بقوله: «اترکوا ما لا بأس به حذرا عمّا به البأس»، و قوله: «من ارتکب الشّبهات وقع فی المحرّمات و هلك من حیث لا یعلم».

ترجمه:

تنبیه دوّم [معنی وجوب اجتناب از هر دو مشتبه چیست؟]

این است که آیا وجوب اجتناب از هر دو مشتبه (که اعتقاد ماست) ۱- به‌معنای وجوب احتراز و خودداری از آن است به خاطر حذر از افتادن در مؤاخذه و عقاب، به سبب مصادف شدن آن (اناء و یا) چیزی که آن را مرتکب شده است با حرام واقعی (یعنی آیا این حکم به وجوب احتراز ارشادی است تا نتیجه‌اش این بشود که بگوئیم:) پس مؤاخذه‌ای در کار نیست مگر برفرض وقوع (ارتکاب) در حرام؟

۲- و یا به‌معنای وجوب احتراز آن (مشتبه) است، از آن جهت که مشتبه است (چه مصادف با واقع در آید یا نه، یعنی آیا این حکم به وجوب اجتناب مولوی است تا نتیجه‌اش این بشود که بگوئیم:)

پس مستحق مؤاخذه است به سبب ارتکاب یکی از آن دو، هرچند مصادف با واقع نشود، و اگر هر دو را مرتکب شود، مستحق دو عقاب است؟

در این مطلب دو وجه و بلکه دو قول است که قوی‌ترین این دو قول، قول اوّل است زیرا حکم عقل به وجوب دفع ضرر به‌معنای عقاب محتمل، بلکه مقطوع، حکمی ارشادی است (یعنی عقل می‌خواهد که شما دچار مفسده نشوی) و این‌چنین است (حکم) که اگر فرض شود امر شارع به اجتناب از عقابی محتمل یا مقطوع به سبب این خطابش که فرموده: از وقوع در معصیت نهی از زنا بپرهیز، نمی‌باشد مگر

ص: ۱۷۵

اینکه حکمی ارشادی است. (و نتیجه ارشادی بودنش این است که) بر موافقت و مخالفتش چیزی مترتب نیست جز خود مأمور به و ترک آن (یعنی جز خود خوردن و یا نخوردن)، چنانکه این شأن طلب ارشادی است. و پیامبر صلّی اللّه علیه و آله به این معنا اشاره فرموده است با این سخنش که:

اترکوا ما لا بأس به حذرا عمّا به البأس.

و با این سخنش که من ارتکب الشبهات وقع فی المحرمات و هلک من حیث لا یعلم.

تشریح المسائل

اشاره

حاصل مطلب در تنبیه دوم از تنبیهات علم اجمالی و شبهه محصوره راجع به چیست؟

راجع به این است که پس از اثبات وجوب احتیاط و وجوب موافقت قطعیّه در شبهات تحریمیّه و وجوبیّه آیا این وجوب ارشادی است و یا مولوی؟

ارشادی بودن یک حکم مثل وجوب احتیاط به چه معناست؟

نجات یافتن از حرام واقعی است به سبب اجتناب از هر دو طرف شبهه به عبارت دیگر اجتناب از مشتبهین عقلا مقدّمه‌ای است برای اجتناب از حرام واقعی و الّا اجتناب از مشتبه بما هو مشتبه، چه مصادف با واقع درآید چه مخالف، موضوعیّت و مطلوبیتی ندارد.

نتیجه ارشادی بودن وجوب احتیاط چیست؟

این است که مکلّف:

- اگر از هر دو طرف شبهه اجتناب کند یک امتثال حاصل شده که اجتناب از حرام واقعی است.
- و اگر دو طرف شبهه را مرتکب شود یک معصیت صورت گرفته و به خاطر حرام واقعی عقاب‌آور است.
- و اگر یک طرف شبهه را مرتکب شود به صرف احتمال بوده و بستگی به شانس او دارد یعنی:
- اگر مصادف با واقع در نیاید و حرام واقعی نباشد که فبها المراد، چون معصیتی صورت نگرفته عقابی هم برای او وجود ندارد.
- و اگر مصادف با واقع درآید، یعنی آن را که مرتکب شده در واقع همان حرام بودن یک عقاب دارد.

منتهی این عقاب به خاطر ارتکاب حرام واقعی است نه به خاطر ارتکاب مشتبه بما هو مشتبه.

به عبارت دیگر در حکم ارشادی: اگر یکی را مرتکب شد و خمر در آمد عقاب دارد و لکن اگر خلّ در آمده عقاب ندارد هرچند وظیفه او اجتناب از اطراف شبهه بوده است. مگر اینکه کسی بگوید تجری موجب عقاب است، چون‌که خبث باطن است و خبث باطن عقاب‌آور است.

ص: ۱۷۶

معنای مولوی بودن وجوب احتیاط در کلا المشتبهین چیست؟

این است که ما کاری نداریم که یکی از اطراف شبهه خمر است یا خلّ، هرچه که باشد شما مکلّفی که از هر دو طرف شبهه تعبدا اجتناب کرده و هیچ‌یک را مرتکب نشوی وگرنه عقاب‌آور است.

نتیجه مولویت وجوب اجتناب چیست؟

این است که:

- اگر از هر دو مشتبه اجتناب کردید با دو خطاب ظاهری تعبدی موافقت کرده‌اید و دو امتثال حاصل شده است.

- اگر هر دو طرف شبهه را مرتکب شدید با دو خطاب تعبّدی مخالفت کرده که دو عقاب برای شما ثابت می‌شود.

منتهی این دو عقاب به خاطر ارتکاب کلا المشتبهین بما هو مشتبه است.

- و اگر یکی از دو طرف شبهه را مرتکب شوید، یک عقاب برای شما ثابت می‌شود و این عقاب به خاطر مخالفت با خطاب تعبّدی اجتنب عن المشتبه است، چه مصادف با حرام باشد یا نه؟

و لذا این عقاب محتمل نبوده و مثل آن بستگی به شانس و اقبال شما ندارد.

با توجه به مطالب فوق مراد از (هل هو بمعنی لزوم الاحتراز عنه حذرا ... الخ) چیست؟

این است که آیا وجوب اجتناب ارشادیت دارد به معنائی که ذکر شد همراه با ثمره‌اش و یا مولویت دارد به‌معنای که گفته آمد همراه با ثمره‌اش؟

به عبارت دیگر آیا عنوان شبهه و یا مشتبه:

۱- صرفا طریقیّت دارد بدین معنا که غرض از حکم اجتناب از حرام واقعی است و اجتناب از شبهه مقدّمه‌ای برای اجتناب از حرام است؟

۲- و یا صرفا موضوعیّت دارد بدین معنا که نفس اجتناب از مشتبه با قطع نظر از مصادفتش با حرام مطلوب است و مأمور به امر مولوی است؟

چه پاسخی به این سؤال داده شده است؟

۱- عقیده شیخ اعظم بر این است که:

وجوب احتیاط در هر دو طرف شبهه ارشادی است چه عقل بگوید احتیاط کن چه شرع.

امّا اینکه عقل بگوید: اجتناب کن، به خاطر نظر به آن حرام واقعی و جلوگیری از افتادن در دام هلاکت است، چرا که مکلّف اجمالا می‌داند که یکی از مشتبهین خمر است. امّا این مسئله در علم اجمالی که سهل است، حتی در علم تفصیلی هم که عقل می‌گوید: احتیاط کن، حکمش ارشادی است.

ص: ۱۷۷

فی المثل می‌دانی که نماز بر تو واجب است عقل می گوید: بلند شو، نمازت را بخوان چرا؟ به خاطر اینکه شما دچار عقاب ترک واجبات نشوی.

پس عقل چه در دفع عقاب محتمل و چه در دفع عقاب مظنون، حکمش ارشادی است و می‌خواهد که شما در روز جزا مؤاخذه نشوید.

حال شرع نیز وقتی حکم می کند به (احتط لدینک) به تبع عقل است که چنین حکمی می کند تا که بندگان دچار عقاب ترک واجبات و ارتکاب ترک محرّمات نشوند. از طرفی شما نباید خیال کنید که اگر عقل گفت احتیاط واجب است، این حکم ارشادی است و چنانچه شرع فرمود احتیاط واجب است، پس مولوی است خیر، این‌طور نیست. بلکه بارها گفته شد که آنگاه که امر روز معالیل تکالیف می‌رود ظهور در ارشاد دارد و امر شارع نیز روی معلول تکلیف رفته است. مثل من ترک الشبهات، نجی من المحرّمات- و من اخذ بالشبهات وقع فی المحرّمات و هلک من حیث لا یعلم.

پس تا به اینجا گفته شد که احتیاط واجب است و حکم به وجوبش ارشادی است چه حاکم بر این حکم عقل باشد و چه شرع.

به عبارت دیگر نظر نهایی شیخ این است که وجوب احتیاط یک وجوب ارشادی است خواه از راه حکم عقل و دلیل عقلی ثابت شود و خواه از راه خطاب شرعی و اعتقاد به مولویت آن معقول نیست.

ص: ۱۷۸

متن: و من هنا ظهر: أنّه لا ـ فرق فی ذلک بین الاستناد فی وجوب الاجتناب إلی حکم العقل و بین الاستناد فیه إلی حکم الشرع بوجوب الاحتیاط.

و أمّا حکمهم بوجوب دفع الضرر المظنون شرعا و استحقاق العقاب علی ترکه و إن لم یصادف الواقع، فهو خارج عمّا نحن فیه، لأنّ الضرر الدنیوی ارتکابه مع العلم حرام شرعا، و المفروض أنّ الظنّ فی باب الضرر طریق شرعی إلیه، فالمقدّم مع الظنّ کالمقدّم مع القطع مستحقّ للعقاب، کما لو ظنّ سائر المحرّمات بالظن المعتبر.

نعم، لو شک فی هذا الضرر یرجع إلی أصالهٔ الإباحهٔ و عدم الضرر، لعدم استحالهٔ ترخیص الشارع فی الإقدام علی الضرر الدنیوی المقطوع إذا کان فی الترخیص مصلحهٔ أخرویّهٔ، فیجوز ترخیصه فی الإقدام علی المحتمل لمصلحهٔ و لو کانت تسهیل الأمر علی المکلّف بوکول الإقدام علی إرادته. و هذا بخلاف الضرر الأخروی، فإنّه علی تقدیر ثبوته واقعا یقبح من الشارع الترخیص فیه.

نعم، وجوب دفعه عقلی و لو مع الشّک، لکن لا ـ یترتّب علی ترک دفعه إلّا نفسه علی تقدیر ثبوته واقعا، حتّی أنّه لو قطع به ثمّ لم یدفعه و اتّفق عدمه واقعا لم یعاقب علیه إلّا من باب التجرّی، و قد تقدّم فی المقصد الأول- المتکفّل لبیان مسائل حجیّهٔ القطع- الکلام فیه و سیجیء أیضا.

ترجمه:

در ارشادی بودن حکم به وجوب احتیاط فرقی میان عقل و شرع نیست

و از اینجا روشن می‌شود که در ارشادی بودن، فرقی میان استناد در وجوب اجتناب به حکم عقل و میان استناد در آن به حکم شرع، به وجوب احتیاط وجود ندارد (یعنی چه حاکم عقل باشد و چه شرع، حکم به احتیاط ارشادی است و نه مولوی).

اشکال اوّل و امّا حکم علما، ۱- به وجوب دفع ضرر (دنیوی) مظنون (و به طریق اوّلی مقطوع)، شرعا ۲- و به استحقاق عقاب به سبب ترک این دفع، اگرچه مصادف با واقع هم نباشد، خارج از ما نحن فیه (و ربطی به مسئله مورد بحث ما ندارد).

زیرا:

ص: ۱۷۹

۱- ارتکاب ضرر دنیوی از روی علم و عمد، شرعا حرام است، در حالی که فرض این است که ظن (داشتن) در باب ضرر یک طریق شرعی به سوی این (ضرر) است.

پس:

اقدام‌کننده به ضرر، با داشتن (ظنّ) مثل اقدام‌کننده (به ضرر) با (داشتن) قطع مستحق عقاب است.

همان‌طور که اگر مکلف ظنّ پیدا کند به سایر محرّمات (اجتناب می کند).

۲- بله، اگر شک شود در این ضرر (دنیوی محتمل) رجوع می‌شود به اصالهٔ الاباحه و اصل عدم ضرر (که شبهه از این جهت موضوعیّه است). به خاطر محال نبودن ترخیص (و اجازه) شارع در اقدام به ضرر دنیوی مقطوع، (البته) در صورتی که در این ترخیص مصلحت اخرویه باشد (مثل فرمان به جهاد که ... و استیفای حقوق که ...).

پس (وقتی در ضرر دنیوی مقطوع اجازه ترخیص می‌دهد)، ترخیص او در اقدام بر (ضرر) محتمل به خاطر مصلحتی جایز است و لو (این مصلحت) آسان کردن کار بر مکلّف باشد با موکول نمودن کار به خود او و این برخلاف ضرر اخروی است.

زیرا ترخیص به عقاب به فرض ثبوتش در واقع (و احتمال عبد برآن)، از جانب شارع قبیح است (یعنی هرکجا که عقاب واقعی باشد و لو عبد احتمال آن را بدهد، شارع نمی‌تواند اجازه ارتکاب آن را بدهد).

بله، واجب بودن دفع عقاب عقلی است اگرچه با شک باشد (یعنی فرقی نمی کند که مقطوع باشد یا مظنون باشد و یا محتمل)، و لکن بر ترک دفع این عقاب محتمل (چیزی) مترتب نمی‌شود مگر خود همان عقاب، برفرض ثبوتش در واقع حتی اگر (کسی) قطع حاصل کند به این (خمر)، سپس آن را دفع نکند (و به قطعش تجرّی کند و آن را بخورد و اتفاقا) عدم آن (خمر نبودنش) اتفاق بیفتد، به خاطر آن عقاب نمی‌شود مگر از باب تجرّی.

و در ابتدای «فرائد» که عهده‌دار بیان مسائل حجیّت قطع است بحث در حرمت تجرّی گذشت و ان‌شاءالله دوباره نیز راجع به این بحث سخن خواهد رفت.

ص: ۱۸۰

تشریح المسائل

حاصل مطلب در (و من هنا ظهر: انه لا فرق فی ذلک بین الاستناد ...) چیست؟

بیان نتیجه‌ای است که مترتب بر مطالب قبل است مبنی بر اینکه اگر از عقل بپرسید چرا در ارتکاب هریک از مشتبهین احتمال عقاب است؟ پاسخ می‌دهد که شاید همان طرفی را که شما مرتکب می‌شوید، حرام واقعی باشد و موجب عقاب شود.

و لذا حکم عقل با نظر به واقع و با مناط حرام واقعی است و نه تعبّدی. پس حکم عقل یک حکم ارشادی است.

و اگر از شرع بپرسید و بخواهید وجوب احتیاط را از راه خطاب شارع و امر او به احتیاط، استفاده کنید باز حکمی ارشادی است. چرا؟

زیرا اخبار احتیاط در مورد مستقلّات عقلیّه وارد شده‌اند و در صورتی که چنین اخباری هم وجود نداشت، عقل در اینجا یعنی کلا المشتبهین حکم به احتیاط می‌نمود.

و لذا اوامر احتیاط مؤکّد حکم عقل‌اند و نه مؤسّس یک حکم تعبّدی جدید و این همان معنای ارشادیت است.

فی المثل وقتی می‌فرماید: اترکوا ما لا بأس به، با مناط حذرا عمّا به البأس است و نه تعبّدا. بدین معنا که شما از حرام واقعی فرار کرده و نجات یابی.

در نتیجه در ارشادی بودن وجوب احتیاط فرقی نمی‌کند که ما آن را به حکم عقل استناد دهیم و یا به حکم شرع. به عبارت دیگر: وجوب احتیاط و اجتناب از اطراف شبهه صددرصد یک حکم ارشادی بوده و تعبّدیت در آن راه ندارد، چرا که اصولا در احکام عقلیه تعبّدیت معقول نمی‌باشد.

حاصل مطلب در (و امّا حکمهم بوجوب دفع الضرر المظنون ...) چیست؟

اشکالی است از جانب مستشکل مبتنی بر اینکه شرع مقدّس نسبت به ضررهای دنیویّه حکم فرموده به اینکه الضرر المقطوع یجب دفعه.

یعنی به محض اینکه شما قطع به ضرر پیدا کردید، این ضرر مقطوع موضوعیت پیدا کرده و بر شما واجب است که تعبّدا از آن اجتناب کنید.

اگر اجتناب نکرده و آن را مرتکب شوید، عقاب می‌شوید اگرچه بعد العمل معلوم شود که قطع شما مطابق با واقع نبوده و شما در جهل مرکب بوده‌اید.

و لذا چون مطابق با واقع بودن یا نبودن معیار نیست، این حکم مولوی و تعبّدی است.

حال همین حکم تعبّدی وجوب اجتناب برای ضرر مظنون هم ثابت است، چرا؟

ص: ۱۸۱

زیرا:

۱- تحصیل قطع به ضرر قبل العمل غالبا ممکن نمی‌باشد.

۲- وقتی تحصیل علم مشکل شود ظن قائم مقام علم می‌شود.

۳- دفع ضرر مقطوع تعبّدا واجب است.

پس: دفع ضرر مظنون هم که قائم مقام ضرر مقطوع است تعبّدا واجب است.

و لذا اگر کسی ضرر مظنون را مرتکب شود معاقب است، چه ظنّ او مصیب بوده و مطابق واقع درآید و چه بعدا کشف خلاف شود. لذا: فقها روی همین مبنا در باب سفر فتوا می‌دهند که اگر قصد سفر دارید ولی در آن ظنّ به ضرر دنیوی دارید، نباید مسافرت کنید یعنی اگر برخلاف چنین ظنّی اقدام به سفر کنید، سفر شما سفر معصیت است و باید نمازتان را تمام بخوانید و لو بعد از سفر معلوم شود که ضرری در کار نبوده است. حال: چه اشکال دارد که در باب ضرر و عقوبت اخروی نیز بگوئیم که دفع ضرر و عقوبت قطعی تعبّدا واجب است و لو پس از ارتکاب متوجه شویم که قطع ما جهل مرکب بوده و در نتیجه عمل ما معصیت نبوده است. فی المثل خمری را که به خمریت آن قطع داشتیم مرتکب شدیم و لکن پس از شرب معلوم شد که خمر نبوده، بلکه خلّ بوده است شما بگوئید: تعبّد مؤاخذه خواهید شد.

و لذا بر همین اساس می گوئیم:

۱- وقتی دفع عقوبت قطعی اخروی واجب است تعبّدا با قطع نظر از اینکه قطع ما مصادف با واقع باشد یا نه؟ دفع عقاب مظنون اخروی هم واجب است تعبّدا با قطع نظر از اینکه ظنّ ما مصادف با واقع باشد یا نه.

۲- وقتی دفع عقاب مظنون اخروی واجب است تعبّدا، دفع عقاب محتمل اخروی نیز واجب است تعبّدا با قطع نظر از اینکه احتمال ما مصادف با واقع باشد یا نه.

حال: ما نحن فیه نیز از قبیل همین صورت اخیر است، و چه اشکال دارد که بگوئیم:

۱- نسبت به هریک از دو طرف شبهه احتمال عقاب می‌دهیم.

۲- احتمال عقاب که آمد دفع آن تعبّدا واجب است.

۳- در هریک از مشتبهین احتمال عقاب است.

پس: دفع این احتمال و اجتناب از هریک از مشتبهین تعبّدا واجب است. و لذا شما این احکام را در حقیقت مولوی می‌دانید و نه ارشادی، پس چرا می‌فرمائید که ارشادی هستند؟

عبارهٔ اخرای اشکال فوق به اختصار و به زبان ساده‌تر چیست؟

مستشکل می گوید: جناب شیخ شما که فتوا دادید دفع ضرر دنیوی واجب است و کسی که دفع چنین

ص: ۱۸۲

ضرری نکند معصیت کرده چه در واقع چنین ضرری حادث شود و چه نشود.

و بر اساس این مطلب فتوا دادید که اگر قصد سفر دارید ولی احتمال ضرر دنیوی در آن وجود دارد، نباید به این سفر بروید اعم از اینکه این ضرر مقطوع باشد یا مظنون.

سپس گفتید: اگر اعتنا نکرده به این سفر بروید معصیت کرده‌اید و لو در سفر ضرری هم پیش نیاید، مستحق عقاب می‌شوید.

پس شما دفع ضرر دنیوی را مطلقا مولوی می‌دانید و نه ارشادی، چرا که چه ضرری در کار باشد چه نباشد، مسافر را معصیت کار می‌دانید.

حال چطور است که وقتی به حکم دفع ضرر اخروی می‌رسید آن را ارشادی به شمار می‌آورید و می گوئید: واجب ارشادی است و نه مولوی.

سپس چنین نتیجه می گیرید که چون این امر ارشادی است:

اگر شما مرتکب شدی و در واقع ضرری در کار بود، معاقبی و مؤاخذه می‌شوی.

و اگر شما مرتکب شدی و در واقع ضرری در کار نبود، معاقب نبوده مؤاخذه نمی‌شوی.

خلاصه اینکه:

جناب شیخ چرا شما دفع ضرر اخروی را ارشادی و دفع ضرر دنیوی را ارشادی دانستی؟

مراد از (فهو خارج عمّا نحن فیه لان الضرر الدنیوی ...) چیست؟

پاسخ شیخ است به اشکال فوق مبنی بر اینکه:

قیاس ضرر اخروی با ضرر دنیوی مع الفارق است چرا که دو تفاوت اساسی میان ضرر اخروی که عقوبت است و مورد بحث ما با ضرر دنیوی وجود دارد:

۱- حاکم در باب ضرر دنیوی شارع است و لذا دفع ضرر مقطوع و مظنون تعبّدا واجب است، درحالی‌که حاکم در باب ضرر اخروی یعنی عقوبت، عقل است و عقل حکم تعبّدی ندارد، بلکه مناط حکمش نجات از حرام واقعی مکلّف است.

نکته: نسبت به ضرر محتمل دلیلی از جانب شارع نرسیده است و الّا در این نوع ضرر هم اگر حکمی از جانب شارع بما هو شارع برسد، مولوی بوده و مخالفت آن عقاب دارد.

۲- حکم شارع به وجوب دفع نسبت به ضرر دنیوی نیز به موارد قطع یا ظنّ به ضرر اختصاص دارد و شامل موارد محتمل نمی‌شود.

امّا نسبت به ضرر اخروی که عقل حاکم است، حکمش شامل فروض قطع و ظنّ و احتمال هر سه می‌شود و اختصاص به دو فرض قطع و ظنّ ندارد.

ص: ۱۸۳

یعنی اگر در موردی هم احتمال عقاب بدهیم عقل در آنجا حکم به احتیاط می کند لکن به مناط دور شدن از حرام واقعی نه اینکه اجتناب از آن را تعبّدی بداند. خیر:

بلکه عند العقل اگر مقطوع الحرمه یا مظنون الحرمه‌ای را هم مرتکب شویم و پس از عمل کشف خلاف شود، عقابی در کار نیست، چرا که مرتکب معصیتی نشده‌ایم یعنی در واقع آنچه نوشیدیم سرکه بوده است اگرچه ما تصوّر می کردیم خمر است.

بله، خبث باطن در کار است و نیت هم نیت نادرستی است و در نتیجه مکلّف دچار تجرّی شده است.

لکن تجرّی قبح فاعلی دارد و نه قبح فعلی و حال آنکه عقاب دائر مدار قبح فعلی است.

به عبارت دیگر شیخ در پاسخ اشکال مزبور می‌فرماید:

ضرر اخروی با ضرر دنیوی دو فرق دارد:

۱- اگر دفع ضرر دنیوی واجب است، شرعا واجب است و نه عقلا، به خاطر اینکه مکلّفین خود را دچار ضرر دنیوی نکنند.

اما مؤسّس این قانون که دفع ضرر اخروی واجب است عقل است.

۲- ضرر دنیوی که دفعش شرعا واجب است، یکی در صورت قطع واجب است و یکی در صورت ظنّ.

یعنی دفع ضرر دنیوی واجب چه مقطوع و چه مظنون، همان‌طور که در باب قبله، تفاوتی میان قطع و ظنّ قائل نشده، چرا که یا باید قطع پیدا کنی به قبله یا ظنّ.

پس همان‌طور که قطع و ظنّ در مسئله قبله فرقی ندارد، در دفع ضرر دنیوی هم فرقی ندارد.

- لکن اگر ضرر دنیوی مشکوک و محتمل بود و نه مقطوع و مظنون، دفعش واجب نیست، بلکه مستحب است. فی المثل شما عازم سفرید اگر احتمال ضرر در آن می‌دهید، موظف به ترک این سفر نیستی و می‌توانی بروی.

لکن اگر مقطوع یا مظنون الضرر بود، دفع چنین ضرری واجب است.

امّا: در وجوب دفع ضرر اخروی فرقی میان مقطوع با مظنون یا محتمل نیست درهرصورت باید دفع شود. پس دفع ضرر محتمل اخروی عقلا واجب است چه مقطوع چه مظنون و چه محتمل.

خلاصه پاسخ به سؤال این متن:

۱- حاکم در ضرر اخروی عقل است و حاکم در ضرر دنیوی شرع است.

۲- حاکمیت عقل در دو صورت قطع و ظنّ است دون الاحتمال.

۳- حاکمیت شرع در هر سه صورت قطع و ظنّ و احتمال است.

ص: ۱۸۴

متن: فإن قلت: قد ذكر العدليّة فى الاستدلال على وجوب شكر المنعم: أنّ فى تركه احتمال المضرّة، و جعلوا ثمرة وجوب شكر المنعم و عدم وجوبه: استحقاق العقاب على ترك الشكر لمن لم يبلغه دعوة نبىّ زمانه، فيدلّ ذلك على استحقاق العقاب بمجرّد ترك دفع الضّرر الأخروى المحتمل.

قلت: حكمهم باستحقاق العقاب على ترك الشكر بمجرّد احتمال الضرر فى تركه، لأجل مصادفة الاحتمال للواقع، فإنّ الشكر لما علمنا بوجوبه عند الشارع و ترتّب العقاب على تركه، فإذا احتمل العاقل العقاب على تركه، فإن قلنا بحكومة العقل فى مسألة «دفع الضرر المحتمل» صحّ عقاب تارك الشكر، من أجل إتمام الحجّة عليه بمخالفة عقله، و إلّا فلا، فغرضهم: أنّ ثمرة حكومة العقل بدفع الضرر المحتمل إنّما يظهر فى الضرر الثابت شرعا مع عدم العلم به من طريق الشرع، لا أن الشخص يعاقب بمخالفة العقل و إن لم يكن ضرر فى الواقع، و قد تقدّم فى بعض مسائل الشبهة التحريميّة شطر من الكلام فى ذلك.

و قد يتمسّك لإثبات الحرمة فى المقام بكونه تجرّيا، فيكون قبيحا عقلا، فيحرم شرعا.

و قد تقدّم فى فروع حجيّة العلم: الكلام على حرمة التجرّى حتّى مع القطع بالحرمة إذا كان مخالفا للواقع، كما أفتى به فى التذكرة فيما إذا اعتقد ضيق الوقت فأخّر و انكشف بقاء الوقت، و إن تردّد فى النهاية.

و أضعف من ذلك: التمسّك بالأدلّة الشرعيّة الدالّة على الاحتياط، لما تقدّم: من أنّ الظاهر من مادّة «الاحتياط» التحرّز عن الوقوع فى الحرام، كما يوضح ذلك النبويّان السابقان، و قولهم- صلوات الله عليهم-: «إنّ الوقوف عند الشبهة أولى من الاقتحام فى الهلكة».

ترجمه: اشکال اگر گفته شود که امامیّه و عدلیه در استدلال بر وجوب شکر منعم گفته‌اند:

در ترک این شکر منعم احتمال ضرر وجود دارد و ثمره وجوب شکر منعم را (عند الإمامية و عدليه) و عدم وجوب آن را (عند الأشاعرة)، استحقاق عقاب بر ترک شکر قرار داده‌اند (البتّه) برای کسی که دعوت پیامبر و امام زمانش به او نرسیده است (چون اگر دعوت به او برسد که حجّت بر او تمام شده و در صورت ترک این دفع عقابش حتمی است).

پس فتوای علماء دلالت دارد بر استحقاق عقاب به مجرّد دفع ضرر اخروی محتمل (و صحبت از شانس نیست).

ص: ۱۸۵

پاسخ شیخ این است که حکم علما به استحقاق عقاب به جهت ترک شکر به مجرّد احتمال ضرر در ترک این (شکر) به خاطر برخورد این احتمال با واقع است.

پس هنگامی که ما علم داریم به وجوب شکر عند اللّه و ترتّب عقاب به خاطر ترک آن، اگر (کافر) عاقل احتمال عقاب بدهد به سبب ترک این دفع، و ما قائل شویم به حکومت عقل در مسأله دفع ضرر محتمل، (می‌توانیم قسم بخوریم که) عقاب ترک‌کننده شکر صحیح است. (چرا)؟

به خاطر تمام شدن حجّت بر او به سبب مخالفت با حکم عقلش (و اتمام حجت بدین صورت است که عقل حکم می‌کند به اینکه شکر منعم محتمل است، ترک این شکر عقاب محتمل دارد دفع عقاب محتمل هم واجب است) وگرنه (اگر مثل اشاعره دفع عقاب محتمل را واجب ندانیم)، مستحقّ عقاب نیست. پس غرض عدلیّه این است که نتیجه حکم عقل به وجوب دفع ضرر و یا عقاب محتمل، در ضرری ظاهر می‌شود که شرعا واقعیت داشته باشد، با وجود عدم علم (این کافر) به این ضرر از طریق شرع، نه اینکه این شخص به سبب مخالفت با عقل عقاب می‌شود (یعنی این حکم یک حکم مولوی است، چه این ترک مصادف با واقع باشد یا نباشد، عقاب دارد)، هرچند در واقع هم ضرری در کار نبوده باشد. گاهی برای اثبات حرمت در ما نحن فیه (کلاـ المشتبهین) تمسک می‌شود به اینکه:

(ارتکاب هریک از دو طرف)، تجرّی است، و تجرّی عقلا قبیح است، پس (هر قبیح عقلی) حرام است شرعا.

سپس می‌فرماید: در فروع مسئله علم، بحث در حرمت تجرّی گذشت (که تجرّی حرام نیست)، حتّی در صورت قطع به حرمت، اگر مخالف با واقع باشد (یعنی: اگر مقطوع الخمریّة را شرب کند، و در واقع خمر نباشد، عقاب ندارد).

چنانچه فتوا داده است علامه به حرمت تجرّی در تذکره، در آنجا که شخص می‌داند وقت تنگ است (لکن تجرّی کرده، نمازش را) به تأخیر انداخت و سپس بقاء وقت کشف می‌شود، گرچه نهایتا تردید دارد که حرام است یا نه؟

از این دو وجه ضعیف‌تر، تمسّک کردن به ادلّه شرعیّه دلالت‌کننده بر احتیاط است (که می‌گوید: احتط لدینک و ...) چنانکه (وجه ضعفش) قبلا گذشت مبنی بر اینکه:

ظاهر ماده احتیاط، جلوگیری از وقوع حرام است، چنانکه توضیح می‌دهد (این ارشادی بودن اوامر احتیاط) را، دو حدیث نبوی که قبلا گذشت.

ص: ۱۸۶

تشریح المسائل

در چه صورتی در شبهات بدویه عقاب وجود دارد و در چه صورتی عقاب وجود ندارد؟

قبل الفحص و الیأس، عقاب هست، بدین معنا که اگر شما به‌عنوان یک مکلّف مشتبه را مرتکب شدید و سپس معلوم شد که حرام بوده معاقب هستید، چرا که مقصّر هستید.

اما بعد الفحص و الیأس، عقابی در کار نیست، چرا که عدم العلم و جاهل بودن به مسئله خود عذر است.

ارتکاب اطراف شبهه در شبهات مقرونه به علم اجمالی چه حکمی دارد؟

اگر شبهه محصوره باشد، ارتکاب حرام بوده و اجتناب از آن واجب است.

و اگر شبهه غیر محصوره باشد، ارتکاب برخی از اطراف شبهه مانعی ندارد.

با توجه به مقدّمه فوق مراد از (قد ذکر العدلیهٔ فی الاستدلال ... الخ) چیست؟

بیان دوّمین اشکال از جانب مستشکل است مبنی بر اینکه ما مواردی را سراغ داریم که حضرات امامیه و عدلیه دفع عقاب محتمل را واجب دانسته و اضافه کرده‌اند به اینکه اگر کسی عقاب محتمل را دفع نکند، معصیت کرده است، چه عقابی در آن باشد و چه نباشد.

به عبارت دیگر دفع عقاب محتمل واجب شده است مولویا و نه ارشادا.

فی المثل کافری است که دعوت پیامبر زمانش به گوش او رسیده تا اینکه حجّت بر او تمام‌شده باشد و لکن از آنجا که عقل دارد، به حکم عقلش احتمال می‌دهد که هستی خدائی داشته باشد و شاید شکر این خدا واجب باشد و در نتیجه اگر من این شکر را ترک نمایم احتمال دارد که مؤاخذه شده مورد عقاب اخروی واقع شوم.

حال با توجه به اینکه تمام این موارد احتمال است، علماء گفته‌اند که اگر این کافر به دنبال فحص و تحقیق نرود و خدا را نشناسد و واجبات الهی را انجام ندهد، حتما معاقب است.

یعنی به مجرد احتمال عقاب از سوی کافر، دفع آن را واجب دانسته‌اند و در صورت عدم دفع این عقاب، او را معاقب می‌دانند.

حال جناب شیخ:

چه اشکال دارد که در ما نحن فیه یعنی اطراف شبهه محصوره نیز چنین باشد یعنی علم اجمالی داریم که یا این اناء نجس و حرام است و یا آن یکی اناء، هریک را که مرتکب شویم احتمال عقاب می‌رود.

به مجرّد احتمال بگوئیم: باید اجتناب کنی و الّا کیفر می‌شوی، چه این احتمال مطابق با واقع درآید چه درنیاید.

ص: ۱۸۷

نتیجه این می‌شود که ارتکاب مشتبه با قطع نظر از مصادفتش با واقع، تعبّدا سبب عقاب می‌شود.

قبل از پاسخ شیخ به اشکال فوق بفرمائید چه تفاوتی میان ما نحن فیه با مثال شکر منعم وجود دارد؟

۱- بحث ما اکنون در شبهات تحریمیّه است و حال آنکه مسأله شکر منعم برای کافر شبهه وجوبیّه است.

۲- مسأله ما در اینجا از مسائل شبهات مقرونه به علم اجمالی است و حال آنکه مسأله شکر منعم از مسائل شکّ در اصل تکلیف قبل الفحص و الیأس است.

اما این دو در یک جهت یکسان‌اند و آن این است که در هر دو باب، برای ارتکاب مشتبه و یا ترک آن احتمال عقاب وجود دارد و دفع این احتمال واجب است.

حاصل و خلاصه اشکال را مرور کنید؟

کافری:

۱- احتمال می‌دهد که منعمی دارد.

۲- احتمال می‌دهد که شکر این منعم واجب است.

۳- احتمال می‌دهد عدم انجام این شکر، عقاب‌آور باشد چون از شبهاتی است که قبل الفحص است به عبارت دیگر از آن تکالیفی است که اگر قبل الفحص برائت جاری کند احتمال عقاب دارد.

حال:

- اشاعره رأیشان این است که اشکال ندارد احتمال عقاب برود، چرا که دفع عقاب محتمل واجب نیست.

- عدلیه و معتزله می‌گویند: دفع عقاب محتمل واجب است، و لذا نتیجه گرفته‌اند که وقتی دفع عقاب محتمل واجب است اگر کافر آن را دفع نکند مستحق عقاب است اما نه شانسا بلکه مولویا.

حال مسئله در ما نحن فیه نیز این‌چنین است یعنی:

۱- در انائین مشتبهین به خاطر وجود علم اجمالی، هرکدام را مرتکب شود احتمال عقاب دارد.

۲- دفع عقاب محتمل واجب است.

۳- دفع این عقاب محتمل به ترک هریک از مشتبهین است.

۴- عدم دفع این عقاب محتمل و ارتکاب هریک از مشتبهین از روی شانس معصیت است.

پس: دفع عقاب محتمل در اینجا مولوی است، همان‌طور که در آنجا مولوی است.

پاسخ جناب شیخ به اشکال مزبور چیست؟

ص: ۱۸۸

می‌فرماید:

قیاس این دو مسئله قیاس مع الفارق است زیرا:

۱- در مسأله کافر و شکر منعم کسی به صرف احتمال عقاب، فتوا به وجوب دفع و یا عقاب بر ترک نداده تا حکم یک حکم تعبّدی باشد.

پس فتوای علمای اسلام در این مسئله از این باب است که چنین احتمالی مصادف با واقع است در نتیجه کافر:

به خاطر ترک واقع عقاب می‌شود و نه به صرف مخالفت احتمالیه، اگرچه خود کافر دائما در احتمال و شک قرار داشته باشد.

به عبارت دیگر عالم دین جزم دارد که خدائی هست و شکر او واجب است و مخالفت این شکر عقاب‌آور و لذا در این مسئله برای او شاید مطرح نیست، بلکه باید مطرح است.

۲- اگر دعوت پیامبر به گوش کافر برسد و حجّت ظاهری بر او تمام شود و او ترک چنین شکری کند به اجماع علمای اسلام، معاقب است. چرا؟

زیرا وجوب شکر منعم علاوه بر اینکه عقلی است، شرعی نیز هست. منتهی اشاعره برای کسی که بیان شریعت به او نرسیده حکم عقل را در حق او کافی ندانسته و او را معاقب نمی‌دانند ولی عدلیه معتقدند که حکم عقل برای او کافی است و اگر مخالفت کند معاقب است.

پس در اینجا حکم علماء به صرف احتمال نیست و بلکه بر مبنای باید است.

شیخ چه نتیجه‌ای از مطالب مذکور می‌گیرد؟

مورد فوق را تشبیه می‌کند به دو نفری که یکی از آن دو در کنار مایعی قرار گرفته و دیگری هم نظاره‌گر اوست در حالی که به همه چیز یقین صددرصد دارد.

فردی که در کنار مایع نشسته شک دارد که آیا این مایع خمر است یا خلّ است، لکن بدون تحقیق از آن می‌نوشد و مرتکب حرام می‌شود.

و لذا برای این مرتکب همه چیز احتمالی است بدین صورت که پیش خود می‌گوید: شاید این مایع خمر باشد، شاید ضرر دنیوی به دنبال داشته باشد، شاید عقاب اخروی داشته باشد.

اما فرد ناظر که یقین به خمریت مایع مزبور دارد قاطعانه به فرد دیگر می‌گوید:

تو در حال شرب خمری، دچار مستی می‌شوی و در نتیجه معاقب خواهی بود یعنی احتمال برای او معنا ندارد، بلکه حکمش قطعی و از روی علم است.

حال: مسأله کافر نیز این‌چنین است یعنی به صرف ارتکاب مشتبه نمی‌توان او را مؤاخذه کرد. بر

ص: ۱۸۹

خلاف ما نحن فیه که اگر یکی از انائین را مرتکب شود معاقب است اگرچه مصادف با واقع درنیاید.

عبارهٔ اخرای پاسخ شیخ چگونه است؟

این است که دفع عقاب محتمل و حکم به وجوب آن هرکجا که باشد ارشادی است چرا که حاکم برآن عقل است و غرض این است که بنده خدا دچار عقاب نشود.

منتهی آدم کافر احتمال می‌دهد که شکر منعم واجب باشد و نیز احتمال می‌دهد که ترک این شکر، عقاب‌آور باشد و لذا اگر از او بپرسیم بالاخره چه می کنی و عاقبت چه می‌شود؟

می گوید: یا شانس، اگر آنجا خبری باشد که ما گرفتاریم، اگر هم خبری نباشد که فبها المراد.

امّا قضاوت مطلعین این گونه نیست، این‌ها پاسخ می‌دهند که او حتما معاقب است و این مطلب را به کلا المشتبهین تشبیه می کنند.

در نتیجه می گویند:

کفار و ... مستحق عقاب‌اند و این قضاوت بر اساس علم و اطلاعی است که دارند.

مراد از (و قد یتمسّک لاثبات الحرمهٔ فی المقام بکونه تجرّیا، فیکون قبیحا ...) چیست؟

بیان اوّلین دلیل طرفداران مولویت وجوب اجتناب از کلا المشتبهین است مبنی بر اینکه:

۱- با وجود علم اجمالی به حرمت یکی از مشتبهین، در ارتکاب هریك احتمال حرمت وجود دارد.

۲- ارتکاب محتمل الحرمهٔ با وجود علم اجمالی، تجری است.

۳- تجری و جرئت بر مولی عقلا قبیح است.

۴- به حکم قانون ملازمه یعنی کلما حکم به العقل حکم به الشرع، تجرّی شرعا هم حرام است.

۵- ارتکاب هر حرام شرعی موجب عقوبت است.

پس ارتکاب احد المشتبهین موجب عقاب است چه مصادف با واقع باشد یا نه، و این معنای وجوب تعبّدی و شرعی است.

مراد از (الکلام علی حرمهٔ التجری حتی مع القطع بالحرمهٔ اذا ...) چیست؟

پاسخ شیخ است به دلیل مذکور مبنی بر اینکه در فروع حجیت قطع تفصیلا گذشت که تجرّی قبح فاعلی دارد و حاکی از پلیدی باطنی و کاشف از بدی سیرت فرد است. اگرچه قبح فعلی ندارد چرا که عمل چنین فردی در واقع شرب خمر نبوده، بلکه شرب خلّ بوده است.

نکته: در همان بحث از حجیّت قطع و مسئله تجرّی گفتیم که عقاب دائر مدار قبح فعلی است نه قبح فاعلی، پس باید گفت: قبح فاعلی بما هو قبح فاعلی سبب عقاب نیست، قبح فعلی هم بما هو قبح فعلی سبب عقاب نیست. در نتیجه اگر جاهل قاصر مرتکب خمر شود معذور است و لکن اگر این قبح فعلی با

ص: ۱۹۰

قبح فاعلی همراه شود یعنی بداند و عمدا مرتکب شود قطعا معاقب است.

حال: در ما نحن فیه و بنا بر فرض حرام واقعی صورت نگرفته، پس عقابی هم در کار نیست.

مراد از (و اضعف من ذلک: التمسّک بالادلهٔ الشرعیهٔ الدّالهٔ علی الاحتیاط ...) چیست؟

بیان دوّمین دلیل طرف‌داران مولویت وجوب اجتناب از مشتبهین است مبنی بر اینکه:

۱- احادیث ما را امر به احتیاط می‌کنند.

۲- امر ظهور در وجوب دارد

پس: احتیاط تعبّدا واجب است.

حال:

۱- احتیاط تعبّدا واجب است.

۲- هر واجبی هم مخالفتش عقاب‌آور است.

پس: ترک احتیاط عقاب دارد که حد اقل با ارتکاب یک طرف حاصل می‌شود، چه مصادف با واقع باشد چه نباشد.

پاسخ شیخ به دلیل مزبور چیست؟

این است که:

۱- بارها گفته‌ایم که اوامر احتیاط عموما ارشادی بوده و مولویت ندارند.

۲- مخالفت اوامر ارشادی بطور علی‌حده عقاب ندارد.

بنابراین هرچه هست از آن واقع است و به عبارت دیگر:

۱- در اخبار احتیاط هیئت امر ظهور در وجوب دارد.

۲- ظهور این هیئت در این وجوب شرعی است چرا که خطاب شرعی است.

۳- این هیئت مترتّب بر مادّه احتیاط است.

۴- احتیاط به‌معنای احراز واقع با همه محتملات آن است.

پس هدف از این اوامر احراز واقع است و تعبّدی در کار نیست، چنانکه دو حدیث نبوی سابق الذکر شاهدی بر ارشادیت این اوامر هستند.

مثل:

۱- ترکوا ما لا بأس به حذرا عمّا به البأس.

۲- من ترک الشبهات نجی من المحرّمات و ...

۳- الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات

ص: ۱۹۱

تلخیص تنبیه دوّم

جناب شیخ وجوب اجتناب از کلا المشتبهین ارشادی بوده و طریقیت دارد و یا اینکه نه مولوی بوده و موضوعیّت دارد؟

به عبارت دیگر: آیا ملاك و غرض دوری جستن از حرام واقعی و یا رسیدن به واجب واقعی است و احتیاط طریق است و یا اینکه همان‌طور که فی المثل خمر شرعا حرام است و یا نماز مثلا واجب است و مخالفتش عقاب دارد همین‌طور هم عنوان شبهه، شرعا موضوعیّت دارد و عنوان مشتبه تعبّدا دارای حکم است و ارتکاب مشتبه از آن جهت که مشتبه است موجب معصیت و عقوبت است، چه اینکه ترك مشتبه به شبهه وجوبیّه نیز از آن جهت که مشتبه است سبب عقاب است خواه در واقع واجب باشد یا نه، حرام باشد یا نه؟

جناب شیخ کدام یک از این دو مطلب حقّ است؟

در پاسخ به این سؤال دو نظریه وجود دارد:

۱- برخی مثل ما وجوب احتیاط را ارشادی و قائل به طریقیّت آن هستیم.

۲- برخی نیز لزوم احتیاط را مولوی و برای آن موضوعیّت قائل‌اند.

ثمره هریک از این دو نظر چیست؟

بنا بر نظر ما که قائل به ارشادی بودن و طریقیت وجوب احتیاط هستیم:

۱- اگر شما یکی از دو طرف شبهه را مرتکب شوید، چنانچه مصادف با واقع درآید و همان حرام واقعی باشد، بخاطر مخالفت با واقع عقاب می‌شوید و لکن اگر مصادف با واقع درنیاید، معاقب نخواهید بود.

۲- اگر همه اطراف شبهه را هم مرتکب شوی یك عقاب دارد، آنهم به خاطر حرام واقعی است.

امّا بنا بر نظر دوّم که موضوعیّت وجوب احتیاط است:

۱- اگر یکی از اطراف شبهه را مرتکب شوید یك عقاب دارد چون عنوان مشتبه موضوعیّت دارد.

۲- و اگر دو طرف و یا همه اطراف شبهه را مرتکب شوید به تعداد عنوان مشتبه عقاب متعدّد می‌شود، و لذا اگر اطراف شبهه ده تا بشود شما نیز ده عقاب دارید.

به‌هرحال چه عقل بگوید احتیاط کن و چه شرع وجوب این احتیاط ارشادی است و طریقیت دارد.

امّا اینکه عقل می‌گوید: از این طرف شبهه اجتناب کن، چون شما احتمال عقاب می‌دهی دفع عقاب محتمل هم واجب است.

پس: صحبت از عقاب محتمل است و عقاب محتمل از آن حرام و یا واجب واقعی است و نه مال

ص: ۱۹۲

عنوان مشتبه.

فی المثل:

۱- شما اجمالا می‌دانی یکی از مشتبهین خمر است، عقل به شما می‌گوید: اجتناب کن و نخور، چرا؟

به خاطر جلوگیری از افتادن شما در دام حرام و هلاکت واقعی است.

۲- شما تفصیلا می‌دانی که نماز بر تو واجب است، عقل به شما می‌گوید: بلند شو نمازت را بخوان، چرا؟ به خاطر اینکه شما دچار عقاب ترک واجب نشوی.

پس عقل چه در دفع عقاب محتمل و چه در دفع عقاب مظنون ... حکمش ارشادی است.

حال: شرع نیز وقتی حکم می‌کند که اترکوا ما لا بأس به حذرا عمّا به البأس و یا من ترک الشبهات نجی من المحرّمات و ... به تبع عقل حکم می‌کند، تا اینکه بندگان دچار عقاب ترک واجبات و ارتکاب محرّمات نشوند.

لذا خیال نکنید که اگر عقل حکم به وجوب احتیاط کند حکمش ارشادی و چنانچه شرع حکم به احتیاط کند مولوی است، خیر این‌گونه نیست که هر امری از طرف شارع صادر شد مولوی است بلکه وقتی امر روی معالیل تکالیف می‌روید ظهور در ارشاد دارد، چرا؟

زیرا:

۱- من ترک الشبهات، نجی من المحرّمات، نجات از حرام معلول این تکلیف است.

۲- من اخذ بالشبهات وقع فی المحرّمات و هکذا ...

دلیل اوّل قائلین به موضوعیّت و مولوی بودن وجوب احتیاط چیست؟

می‌گویند:

اگر شمای مکلّف مرتکب طرف شبهه شوی به دلیل علم اجمالیت تجرّی کرده‌ای.

تجرّی عقلا قبیح است.

کلّما حکم به العقل، حکم به الشّرع.

پس: تجرّی شرعا هم حرام است و آنچه که شرعا حرام است مولوی بوده و موجب عقاب است چه مصادف با واقع درآید و چه درنیاید.

پاسخ شما به این دلیل چیست؟

تجرّی قبح فعلی ندارد، بلکه قبح فاعلی دارد و حال آنکه عقاب دائر مدار قبح فعلی است.

دوّمین دلیل حضرات بر مولویت وجوب اجتناب چیست؟

ادلّه و اوامر احتیاطاند که دلالت دارند بر مولویت وجوب اجتناب و عقاب داشتن طرف شبهه.

ص: ۱۹۳

پاسخ شما به دلیل حضرات چیست؟

این است که این ادلّه ارشاد به حکم عقل دارند و مؤسّس حکم جدید و مولوی نیستند.

پس حقّ این است که احتیاط طریقیت به سوی واقع دارد، علاوه بر اینکه از نام خود احتیاط نیز این معنا استظهار می‌شود.

جناب شیخ چرا وقتی حکم به دفع ضرر اخروی می‌رسد آن را ارشادی می‌دانید و می گوئید دفع ضرر اخروی واجب است ارشادا و نه مولویا و سپس نتیجه می گیرید که چون این امر ارشادی است:

اگر مکلّف مرتکب شد و در واقع ضرری وجود داشت، معاقب است و چنانچه ضرری وجود نداشت عقاب ندارد؟

خلاصه اینکه: چرا ضرر اخروی را ارشادی دانستی و ضرر دنیوی را مولوی؟

زیرا: ضرر اخروی دو فرق با ضرر دنیوی دارد:

۱- دفع ضرر دنیوی که واجب است شرعا واجب است و نه عقلا و حال آنکه مؤسّس وجوب دفع ضرر اخروی عقل است.

۲- ضرر دنیوی که شرعا دفعش واجب است تنها در دو صورت است: یکی در صورت قطع و دیگر در صورت ظنّ.

پس دفع ضرر دنیوی واجب است شرعا چه مقطوع و چه مظنون، لکن اگر این ضرر دنیوی مشکوک و محتمل باشد دفعش واجب نیست، بلکه مستحب است.

فی المثل: قصد سفر دارید اگر ضرر مقطوع و یا مظنون وجود دارد دفع آن واجب و نباید به سفر بروید و لکن اگر احتمال ضرر دادید نباید اعتناء بکنید و می‌توانید به سفر بروید.

امّا: در وجوب دفع ضرر اخروی فرقی میان مقطوع و مظنون و محتملش وجود ندارد.

پس دفع ضرر اخروی واجب عقلا درهرصورت از صور مذکوره.

به عبارت دیگر:

- حاکم در آن ضرر اخروی عقل است در هر سه صورت.

- حاکم در آن ضرر دنیوی شرع است در دو صورت دون الاحتمال.

امّا جناب شیخ ما جائی را سراغ داریم که احتمال عقاب داده شده و دفع عقاب محتمل، مولویّا واجب شده است؟ آن را مشخص کنید.

شخصی کافر است و لکن احتمال می‌دهد که صانعی داشته باشد و احتمال می‌دهد که شکر این صانع واجب باشد و احتمال می‌دهد که عدم این شکر برای او عقاب داشته باشد.

ص: ۱۹۴

حال اینکه شک می‌شود که شکر منعم واجب است یا نه خود شک در تکلیف است اما از جمله آن شک‌ها در تکلیف‌هائی است که مستلزم احتمال عقاب است چرا که وظیفه‌اش فحص و بررسی است.

به عبارت دیگر از آن تکالیفی است که اگر قبل الفحص برائت جاری کند احتمال عقاب دارد.

امّا در رابطه با این مطلب:

۱- اشاعره گفته‌اند: فاقد اشکال است، چرا که دفع عقاب محتمل واجب نیست.

۲- عدلیه و معتزله گفته‌اند: دفع عقاب محتمل واجب است، سپس نتیجه گرفته گفتند: حال که دفع عقاب محتمل واجب است اگر کافر آن را دفع نکند مستحق عقاب است و لکن مولویا و نه ارشادیا.

لذا معلوم می‌شود که حکم را مولوی به حساب آورده‌اند و نه ارشادی و الّا می‌گفتند یا شانس.

حال جناب شیخ چه اشکالی دارد که در انائین مشتبهین بگوئیم:

۱- هریک از مشتبهین را مرتکب شود به خاطر علم اجمالی‌اش احتمال عقاب دارد.

۲- دفع عقاب محتمل هم که واجب است.

پس: اگر مکلّف این عقاب محتمل را دفع نکرد و گفت یا شانس، علی القاعده معصیت کار است چه مصادف با واقع باشد و یا نه جناب شیخ چه پاسخ می‌دهید؟

می‌گوییم: در اینجا صحبت از احتمال عقوبت است و احتمال عقوبت از آن حرام و یا واجب واقعی است نه مال عنوان مشتبه و محتمل.

منتهی علمای امامیه که می‌گویند کفار مستحق عقاب است با نگاه به علم و آگاهی خود چنین حکمی می‌کنند.

ص: ۱۹۵

متن: الثـالث أنّ وجوب الاجتناب عن كلا المشـتبهين إنّما هو مع تنجّز التكليف بالحرام الواقعى على كلّ تقـدير، بأن يكون كلّ منهما بحيث لو فرض القطع بكونه الحرام كـان التكليف بالاجتنـاب منجّزا، فلو لم يكن كـذلك بـأن لم يكلّف به أصـلا، كمـا لو علم بوقوع قطرة من البول فى أحـد إنـاءين أحـدهما بول أو متنجّس بـالبول أو كثير لا ينفعل بالنجاسـة، أو أحـد ثوبين أحـدهما نجس بتمامه، لم يجب الاجتنـاب عن الآـخر، لعـدم العلم بحـدوث التكليف بالاجتنـاب عن ملاـقى هـذه القطرة، إذ لو كـان ملاقيها هو الإناء النجس لم يحدث بسببه تكليف بالاجتناب أصلا، فالشكّ فى التكليف بالاجتناب عن الآخر شكّ فى أصل التكليف لا المكلّف به.

و كـذا: لو كان التكليف فى أحدهما معلوما لكن لا على وجه التنجز، بل معلّقا على تمكّن المكلّف منه، فإن ما لا يتمكّن المكلّف من ارتكابه لا يكلّف منجّزا بالاجتناب عنه، كما لو علم بوقوع النجاسـة فى أحـد شـيئين لا يتمكّن المكلّف من ارتكاب واحد معيّن منهما، فلا يجب الاجتناب عن الآخر، لأنّ الشك فى أصل تنجز التكليف، لا فى المكلّف به تكليفا منجّزا.

و كـذا: لو كـان ارتكـاب الواحـد المعيّن ممكنـا عقلا، لكن المكلّف أجنبى عنه و غير مبتل به بحسب حاله، كما إذا تردّد النجس بين إنـائه و إنـاء آخر لاـ دخـل للمكلّف فيه أصـلا، فـإنّ التكليف بالاجتناب عن هـذا الإناء الآخر المتمكّن عقلا غير منجّز عرفا، و لهـذا لا يحسن التكليف المنجّز بالاجتناب عن الطعام أو الثوب الّذى ليس من شأن المكلّف الابتلاء به.

نعم، يحسن الأمر بالاجتناب عنه مقيّدا بقوله: إذا اتّفق لك الابتلاء بذلك بعارية أو تملّك أو إباحة فاجتناب عنه.

ترجمه:

[تنبیه سوم:] وجوب اجتناب از مشتبهین در صورت تنجز تکلیف است در هر فرضی

وجوب اجتناب از هر دو مشـتبه، مشروط به منجّز بودن تکلیف نسبت به حرام واقعی است در هر فرضی (یعنی هریک که حرام باشد آن منجّز است که در این صورت احتیاط واجب است) به اینکه هریک از دو طرف شـبهه به حیثی (و دارای حال بخصوصـی) باشـد که:

اگر مقطـوع الحرمـهٔ بـودن آن فرض شود (یعنی: مکلّف تفصـیلا بدانـد که آن قطعـا حرام است) تکلیف به اجتنـاب منجّز (و حتمی) است.

ص: ۱۹۶

و اگر (یکی از طرفین شبهه) این گونه نبود، به اینکه اصلا به سبب آن مکلّف نشد، همان‌طور که اگر افتادن قطره‌ای از بول در یکی از انائین اجمالا معلوم باشد، (انائینی) که (از اول تفصیلا معلوم است) که یکیشان بول و یا نجس شده به وسیله بول است و یا (آب) کرّی است که (با برخورد) نجاست منفعل (و نجس) نمی‌شود و یا (افتادن این قطره بول) روی یکی از دو پیراهنی است که (از اوّل می‌داند) یکی‌شان بتمامه نجس است (در این صورت) اجتناب از آن دیگری به دلیل عدم علم به حدوث تکلیف به اجتناب از ملاقی این قطره، واجب نیست.

زیرا اگر (تفصیلا بدانیم) ملاقی این قطره همان اناء نجس است، تکلیف به اجتناب به سبب این قطره حادث نمی‌شود.

پس شک در تکلیف به اجتناب از آن دیگری شک در اصل تکلیف (یعنی شک بدوی) است و نه شک در مکلّف به.

و این‌چنین است که اگر تکلیف در یکی از دو مشتبه معلوم باشد و لکن نه بر وجه تنجز، بلکه معلّق است بر توانائی مکلّف از (انجام) آن (یعنی این نجاست به هریک از دو طرف که اصابت کند ممکن است ایجاد تکلیف بکند اما یکی تنجیزی و یکی تعلیقی است که در اینجا نیز علم اجمالی بلااثر است).

پس آنچه (یا آن انائی که) مکلّف قادر بر ارتکاب (و استفاده) از آن نیست، پس بطور منجّز (هم) مکلّف به اجتناب از آن نمی‌باشد، چنانکه اگر به وقوع نجاست در یکی از دو شیء عالم باشد (به صورتی که) مکلّف قادر بر ارتکاب یکی از آن دو بطور معیّن نباشد، پس اجتناب از دیگری واجب نیست. چرا که شک در اصل تنجّز تکلیف است و نه در مکلّف‌بهی که تکلیف منجّز است.

و همچنین است، اگر ارتکاب واحد معین عقلا ممکن باشد، ولی مکلّف از آن بیگانه است و به حسب حالش مبتلای به آن نیست.

همان‌طور که وقتی نجس میان اناء خودش و اناء آن دیگری مردّد است، هیچ دخلی برای این مکلّف در آن اناء (دیگری) نیست.

پس تکلیف به اجتناب از این اناء دیگری که عقلا- امکان دارد، عرفا منجّز نیست و به این خاطر تکلیف منجّز به اجتناب از طعام یا لباسی که ابتلاء به آن در شأن مکلّف نیست خوب و نیکو نمی‌باشد.

بله، امر به اجتناب از آن نیکوست در حالی که مقیّد است به این سخنش که اگر ابتلاء به آن به صورت عاریه‌ای یا تملیکی یا اباحه‌ای برای تو حادث شود پس از آن اجتناب کن.

ص: ۱۹۷

تشریح المسائل

اشاره

بحث در تنبیه سوم راجع به چیست؟

راجع به این است که هر علم اجمالی سبب وجوب احتیاط از مشتبهین در شبهه محصوره و تنجّز تکلیف واقع نمی‌شود، مگر دارای شرائط و خصوصیاتی باشد.

مجموعا اطراف علم اجمالی بر چند قسم است؟

بر چهار قسم:

قسم اول از اطراف علم اجمالی چگونه است؟

۱- اطراف شبهه به نحوی است که اگر علم تفصیلی به هریك از آنها تعلّق بگیرد به دنبال آن یک خطاب فعلی منجّز از مولی صادر می‌شود و دیگر حالت منتظره‌ای وجود نخواهد داشت.

۲- این در موردی است که قبل از علم اجمالی هیچ طرفی از اطراف شبهه معلوم بالتفصیل نباشد، بلکه هر دو طرف محتمل بوده و لکن اجمالا بدانیم که یکی از آن دو حرام و یا نجس است.

۳- هر دو طرف عقلا و عادهً مقدور و متمکّن مکلّف باشند.

۴- هر دو طرف نیز مورد نیاز و ابتلای مکلّف باشند.

خصوصیت این فرض چیست؟

علم اجمالی در این فرض مؤثر بوده و موجب وجوب احتیاط می‌شود. فی المثل:

۱- شما دو ظرف آب دارید درحالی‌که هر دو مقدور شما و مورد ابتلایتان می‌باشند.

حال: اگر علم تفصیلی به خمریت این یکی ظرف پیدا کنید، فورا خطاب اجتنب عن الخمر متوجّه شما می‌شود و هکذا اگر نسبت به دیگری چنین علمی پیدا کنید.

نکته:

ادلّه‌ای که دلالت بر وجوب موافقت قطعیه داشت فرض مذکور را در برمی‌گیرد.

۲- شما دارای دو اناء هستی که اجمالا- می‌دانی یکی خلّ و یکی خمر است و لکن هر دو اناء این حال را دارند که اگر تفصیلا بدانی که این یکی خمر است، اجتناب از آن واجب است و هکذا در آن دیگری.

پس در این‌جور جاها و امثال این‌گونه مثالها احتیاط از کلا المشتبهین واجب است.

قسم دوّم از اطراف علم اجمالی چگونه است؟

۱- هریک از اطراف شبهه دارای حالت و ویژگی مزبور نمی‌باشند، یعنی به‌گونه‌ای نیستند که اگر شما علم تفصیلی به خمریت هریك پیدا کردی خطاب منجّز علی کل تقدیر متوجه شما بشود، بلکه علی

ص: ۱۹۸

تقدیر، خطاب منجّز متوجّه شما می‌شود دون تقدیر آخر که هیچ خطابی ندارد نه تعلیقا و نه تنجیزا و به عبارت دیگر احد الطرفین فاقد آن صفت مزبور است.

این در موردی است که یک طرف معلوم بالتفصیل باشد.

فی المثل:

- دو اناء پر از مایع داری و تفصیلا می‌دانی که این یکی حرام و نجس است و آن یکی حلال و پاک.

- اجمالا می‌دانی که قطره بولی در یکی از این دو افتاده است لکن تفصیلا نمی‌دانی در کدامیک از این دو طرف افتاده است.

- در اینجا یکی از دو اناء دارای آن حالت و صفت مذکور است و یکی فاقد آن یعنی آن انائی که از اول می‌دانستی که نجس است اگر تفصیلا یقین پیدا کنی که قطره مزبور در همان افتاده است، علم اجمالی شما بلااثر بوده و هیچ خطاب جدیدی نمی‌آید، چرا که تحصیل حاصل است.

اگر شما بگوئید که شارع می‌گوید: اجتنب عن الخمر، به شما می‌گوئیم: این تحصیل حاصل است، چرا که این اناء از اوّل نجس بوده و واجب الاجتناب چه این قطره در آن می‌افتاد چه نمی‌افتاد.

امّا نسبت به اناء دیگر که شما نمی‌دانی بول به آن اصابت کرده یا نه و مجرّد شک (یعنی شک بدوی) است خطاب تنجیزی اجتنب را ندارید و احتیاط در آن واجب نیست.

و یا فی المثل:

شما دو ظرف آب داری که هر دو پاک و حلال‌اند لکن یکی از این دو معینا کر است که به صرف ملاقات با نجس، نجس نمی‌شود.

اجمالا علم پیدا می‌کنید که قطره بول و یا خونی به یکی از این دو اصابت نموده است لکن تفصیلا نمی‌دانی با کدامیک برخورد نموده است.

حال: اگر در واقع با آب کرّ برخورد کرده باشد که این علم اجمالی شما بلااثر بوده و خطاب اجتنب عن النجس متوجّه شما نمی‌شود، چرا که آب کر است در این اصابت نجس نمی‌شود. و اما نسبت به طرف دیگر هم که شما شک دارید، احتیاط واجب نیست.

قسم سوم از اطراف علم اجمالی چگونه است؟

برخی از اطراف شبهه مقدور ماست و نه همه اطراف شبهه، یعنی باز هم مشتبهین دارای آن حال و صفت ویژه نیستند که در هر فرضی خطاب منجّز را متوجّه شما بکنند، بلکه بنا بر فرض و تقدیر یک طرف خطاب منجّز متوجه شما می‌شود.

حال:

ص: ۱۹۹

این مورد در آن فرضی است که شما علم تفصیلی پیدا کنی به اصابت نجس به آن طرفی که مقدور شماست، اما بنا بر فرض و تقدیر آن طرف دیگر خطاب تفصیلی متوجه شما نمی‌شود چرا که مقدور شما نیست و تکلیف بما لا یطاق قبیح است. بلکه حد اکثر خطاب تعلیقی متوجه شما می‌شود.

مراد از عبارت اخیر چیست؟

این است که اگر روزی آن طرف غیر مقدور شما هم مقدورتان شد، واجب است که احتیاط کنید.

فی المثل:

شما اجمالا می‌دانی که یا اناء خودت نجس است و یا کلاه گرباچف و یا اجمالا می‌دانی که یا شلوار خودت نجس است و یا دهان بوش رئیس جمهور آمریکا. که نه کلاه گرباچف مقدور شماست و نه دهان بوش.

قسم چهارم از اطراف علم اجمالی چگونه است؟

یک طرف از شبهه از محلّ ابتلاها بیرون است.

فی المثل شما اجمالا می‌دانی که یا ظرف خودتان نجس است و یا ظرف فلان کلّه‌پزی در فلان خیابان.

- ظرف فلان کلّه‌پز به شما ربطی نداشته و عادهً مبتلا به شما نیست.

در این فرض و امثال این فرض نیز علم اجمالی بلااثر بوده و موجب احتیاط نسبت به ظرف خودتان نمی‌شود.

ص: ۲۰۰

متن: و الحاصل: أنّ النواهی المطلوب فیها حمل المکلّف علی الترک مختصّهٔ- بحکم العقل و العرف- بمن یعدّ مبتلی بالواقعهٔ المنهیّ عنها، و لذا یعدّ خطاب غیره بالترک مستهجنا إلّا علی وجه التقیید بصورهٔ الابتلاء.

و لعلّ السرّ فی ذلک: أنّ غیر المبتلی تارک للمنهیّ عنه بنفس عدم ابتلائه، فلا حاجهٔ إلی نهیه، فعند الاشتباه لا یعلم المکلّف بتنجّز التکلیف بالاجتناب عن الحرام الواقعی.

و هذا باب واسع ینحلّ به الإشکال عمّا علم من عدم وجوب الاجتناب عن الشبههٔ المحصورهٔ فی مواقع، مثل ما إذا علم إجمالا بوقوع النجاسهٔ فی إنائه أو فی موضع من الأرض لا یبتلی به المکلّف عادهٔ، أو بوقوع النجاسهٔ فی ثوبه أو ثوب الغیر، فإنّ الثوبین لکلّ منهما من باب الشبههٔ المحصورهٔ مع عدم وجوب اجتنابهما، فإذا أجری أحدهما فی ثوبه أصالهٔ الحلّ و الطهارهٔ لم یعارض بجریانهما فی ثوب غیره، إذ لا- یترتّب علی هذا المعارض ثمرهٔ عملیّهٔ للمکلّف یلزم من ترتّبها مع العمل بذلک الأصل طرح تکلیف متنجّز بالأمر المعلوم إجمالا.

أ لا تری: أنّ زوجهٔ شخص لو شکت فی أنّها هی المطلّقهٔ أو غیرها من ضرّاتها جاز لها ترتیب أحکام الزوجیّهٔ علی نفسها، و لو شکّ الزوج هذا الشکّ لم یجز له النظر إلی إحداهما، و لیس ذلک إلّا لأنّ أصالهٔ عدم تطلیقه کلّا منهما متعارضان فی حقّ الزوج، بخلاف الزّوجهٔ، فإنّ أصالهٔ عدم تطلق ضرّتها لا تثمر لها ثمرهٔ عملیّهٔ.

نعم، لو اتّفق ترتّب تکلیف علی زوجیّهٔ ضرّتها دخلت فی الشبههٔ المحصورهٔ، و مثل ذلک کثیر فی الغایهٔ.

ترجمه:

اختصاص نواهی به کسی که مبتلا به واقعه منهی‌ای شده است

حاصل مطلب اینکه: این نواهی (که) مطلوب (مولی) در این نواهی، و وادار کردن مکلّف است بر اجتناب، عقلا- و عرفا به کسی اختصاص دارد که مبتلا به این واقعه‌ای به شمار می‌آید که از آن نهی شده است. و لذا خطاب (به) غیر او به ترک و اجتناب (از این محل ابتلاء) زشت است، مگر بر وجه تقیید به صورت ابتلاء. و شاید سرّ (اینکه خطاب تنجیزی درست نیست و خطاب تعلیقی درست است) این است که آن آدم غیر مبتلا- است که مبتلا- نبودنش ترک‌کننده منهی عنه است، پس نیازی به نهی (مولی) ندارد (چرا که تحصیل حاصل است).

پس در صورت اشتباه (که مکلّف نمی‌داند اناء خودش نجس است و یا اناء دوستش) مکلّف به تنجّز

ص: ۲۰۱

تکلیف به اجتناب از حرام واقعی علم ندارد.

و این یک باب گسترده‌ای است که به واسطه آن اشکال (ات بسیاری) از آن چیزهایی که عدم وجوب اجتناب در مواردی از شبهه محصوره معلوم است، حلّ می‌شود مثل آن جایی که اجمالاـ علم دارد به وقوع این نجاست در اناء خودش و یا در جای دیگری از زمین که او عادهً به آن مکلّف نیست و یا به وقوع این نجاست در پیراهنش یا پیراهن غیر، که این دو تا پیراهن برای هریک از این دو نفر از باب شبهه محصوره است با وجود (فتوا به) عدم وجوب اجتناب از آن دو.

پس اگر یکی از این دو در لباس خودش، اصالهٔ الحلیّهٔ و الطّهارهٔ را جاری کند، تعارضی به سبب جریان (این اصل) در لباس دیگری پیش نمی‌آید.

زیرا: ثمره عملیه‌ای بر این معارض نسبت به مکلّف مترتّب نیست تا از ترتّب آن با عمل به این اصل طرح یک تکلیف منجّز به سبب امری که معلوم بالاجمال است لازم بیاید.

آیا نمی‌بینید که اگر زوجه کسی شک بکند در اینکه خودش مطلقه است یا غیر او یکی دیگر از هووهایش مطلقه است، جایز است برای او (استصحاب زوجیت خودش و) مترتّب کردن احکام و آثار زوجیّت نسبت به خودش (و همچنین آن یکی زوجه مرد نیز حقّ دارد در مورد خودش استصحاب زوجیت کند و آثار زوجیّت را نسبت به خودش مترتب نماید).

و اگر زوج چنین شکی بکند (که کدامیک از زوجه‌هایش مطلقه است)، نظر به هیچ‌یک از آن دو برای او جایز نیست (و حال آنکه باید نفقه آنها را بدهد) و این نیست مگر اینکه:

اصالت عدم تطلیق او (و به عبارت دیگر استصحاب زوجیت) برای هریک از این دو تا زوجه، تعارض می‌کنند در حقّ این زوج (چرا که هر دو استصحاب اثر دارد) به خلاف (جریان اصل در) زوجه (که از استصحاب زوجیت هریک برای خودشان تعارضی پیدا نمی‌شود).

زیرا اصالت عدم تطلّق (و یا استصحاب زوجیّت) هووی او ثمره عملیّه‌ای برای او ندارد.

بله، اگر ترتّب تکلیفی بر زوجیت هووی او اتفاق بیفتد (و مثلاـ نذر کرده است که مادامی‌که خودش و هوویش مطلّقه نشده‌اند روزی یک دینار به فقیر بدهد، حال اگر این یکی شک بکند که آیا خودش مطلّقه شده یا نه؟ می‌تواند استصحاب زوجیت بکند و یا اگر شک بکند که هوویش مطلّقه شده است یا نه؟

می‌تواند استصحاب زوجیّت بکند و در نتیجه یک درهم را بدهد؟ خیر، چرا که اجمالا می‌داند که یکی‌شان مطلّقه شده‌اند و مطلّقه شدن خودش دارای اثر است، مطلّقه شدن آن یکی هم دارای اثر است و اثرش این این است که دیگر این یک درهم را نخواهد داد). فلذا می‌رود در جرگه علم اجمالی و تعارض اصلین و نمی‌تواند اصل جاری کند.

ص: ۲۰۲

تشریح المسائل

مقدمهٔ بفرمائید آیا مطلوب به نهی، مجرّد الترک و عدم الإتیان است و یا کف النفس از ارتکاب منهی عنه است؟

رأی مشهور، مجرّد الترک و عدم الاتیان است، چنانکه شیخ نیز می‌فرماید: المطلوب فیها حمل المکلّف علی الترک.

با توجه به مطلق فوق الذکر چرا در صورت دوم، سوم و چهارم علم اجمالی بلااثر است و سبب وجوب اجتناب نشده و خطاب منجّز نسبت به هریک از دو طرف نمی‌آورد؟

جناب شیخ اعظم می‌فرماید فلسفه این مطلب این است که:

چه به عقیده متقدمین و ما مطلوب به نهی وادار کردن مکلّف باشد به ترک و چه به عقیده متأخرین غرض و مطلوب از نهی ایجاد زاجر و رادع درونی است برای مکلّف نسبت به آنچه منهی عنه است.

حال:

هریک از موارد فوق که باشد به مواردی اختصاص دارد که هر دو طرف شبهه هم عقلا و عادةً مقدور مکلّف باشد و هم مبتلا به او، در حالی که در ما نحن فیه نسبت به یک طرف شبهه یا قدرت نیست و یا مورد ابتلاء نمی‌باشد.

در نتیجه:

مکلّف تارک این طرفی است که یا قدرت ارتکاب آن را ندارد و یا اینکه مورد ابتلای او نیست. و لذا خطاب تنجیزی یعنی نهی او عبث می‌باشد و یا به عبارت دیگر تحصیل حاصل است و تحصیل حاصل محال است.

چرا در یک طرف هم که معلوم بالتفصیل است باز هم از ناحیه علم اجمالی هیچ خطاب جدیدی نمی‌آید؟

زیرا از پیش هم نسبت به طرفی که معلوم بالتفصیل است، خطاب اجتنب منجّز است.

حال: نسبت به آن طرف دیگر هم که مقدور و مبتلاـ به ماست و لکن نسبت به آن نیز شک در اصل خطاب تنجیزی داریم چون ممکن است حرام واقعی در طرف دیگر باشد که مورد ابتلاء ما نیست، اصل برائت جاری می‌کنیم.

عبارهٔ اخرای فلسفه و یا سرّ مذکور به زبان ساده‌تر چیست؟

این است که خطاب الهی بر کسی منجّز می‌شود که مبتلای به واقعه باشد و لذا کسی که در مبتلا

ص: ۲۰۳

نیست، خطابات هم متوجّه او نیست. چرا؟

زیرا که طلب حاصل و یا تحصیل حاصل است و تحصیل حاصل ناصحیح.

فی المثل شما دارای ظرفی هستی، برادر شما هم دارای ظرفی، اگر فرضا ظرف شما نجس شود این چه ربطی به ظرف برادر شما دارد؟

آیا خطاب اجتنب عن النجس می‌تواند متوجّه شما شود که؟ می‌دانید ظرف خودتان نجس است خواهید گفت: نه، زیرا من از پیش به نجاست ظرف خودم تفصیلا علم داشته و می‌دانستم که اجتناب از آن واجب است و لو چنین نهی‌ای هم در کار نباشد.

و خلاصه اینکه:

اگر شارع واقعه‌ای را که محل ابتلای انسان نیست نهی نماید قبیح است.

حاصل مطلب در (و هذا باب واسع ینحل به الاشکال عمّا علم ...) چیست؟

این است که با بیان ضابطه و معیار ابتلاء و عدم ابتلاء اشکالات فراوانی در شبهه محصوره حل می‌شود.

مراد از پاسخ فوق چیست؟

۱- از طرفی گفتیم که در علم اجمالی و شبهه محصوره باید احتیاط کرده، از اطراف شبهه اجتناب نمود.

۲- از طرفی فقهاء در موارد و فروعات بسیاری از فقه که به حسب ظاهر، علم اجمالی وجود داشته و شبهه هم محصوره است، فتوا به عدم وجوب احتیاط داده‌اند.

فی المثل:

۱- می‌دانیم که قطره بولی یا در داخل اناء افتاده و یا خارج آنکه بحث آن مفصّل گذشت و گفته شد که احتیاط در این‌جور جاها واجب نیست.

اگر بپرسید که چرا؟

می گوئیم در این گونه موارد یک طرف شبهه محلّ ابتلاء نیست و لذا علم اجمالی بلااثر است.

۲- دو نفر دارای لباس مشترکی هستند که در آن منّی دیده‌اند و لذا هریک اجمالا می‌داند که خودش و یا دوستش جنب شده‌اند.

در اینجا به علم اجمالی اعتناء نمی‌کنند، بلکه هریک موظف‌اند به حساب خودشان برسند و لذا وقتی هریک وضعیت خودش را محاسبه می‌کند و شک می‌نماید که آیا جنب شده یا نه؟ اصالهٔ عدم جنابت جاری می‌کند و غسل بر او واجب نیست.

ص: ۲۰۴

مگر خود شیخ نفرمود که با وجود علم اجمالی اجراء اصل برائت نسبت به یک طرف ترجیح بلامرجّح و نسبت به دو طرف نیز مستلزم تعارض است و لذا نباید از این اصل استفاده نمود؟

بله، درست است و لکن این سخن مربوط به مواردی است که اجراء اصلین هر دو در حقّ مکلّف منشا اثر باشد و حال آنکه در ما نحن فیه، اصل عدم جنابت نسبت به خود شخص مؤثر است و قابل جریان و لکن او نمی‌تواند این اصل را در حق دوستش نیز جاری کند چون برای این شخص اثری ندارد، چرا که وضع رفیقش به او مربوط نیست و مورد ابتلاء او نمی‌باشد.

و لذا وقتی تنها طرف خودش باقی ماند اصل عدم جنابت را در مورد خودش جاری می‌کند چون نسبت به یک طرف معارض وجود ندارد.

حاصل مطلب در (فاذا اجری أحدهما فی ثوبه ...) چیست؟

بیان همان مطلب فوق الذکر است.

عبارهٔ اخرای آن را به زبان ساده و روان بفرمائید؟

خلاصه مطلب این است که:

۱- اگر طرفین در شبهه محصوره به‌گونه‌ای بودند که علم اجمالی موجب تعارض اجرای اصلین در دو طرف شبهه بشود، از هر دو طرف اجتناب می‌شود.

و اگرنه علم اجمالی باعث تعارض اصلین نشد.

فی المثل شما دو ظرف آب دارید که محل ابتلاء و مورد نیاز شما هستند ولی اجمالا می‌دانید که احدهما نجس است.

حال اگر بخواهی در هریکی از این دو اصل طهارت جاری بکنی با جریان این اصل در دیگری تعارض می‌کند یعنی اگر بگوئی اصل این است که ان‌شاءالله این یکی ظرف آب پاک است و آن یکی نجس، می‌توان به شما گفت که خیر اصل این است که آن یکی پاک است و این یکی نجس.

در اینجا چون هر دو طرف محلّ ابتلای شماست، علم اجمالی شما سبب تعارض اصلین می‌شود.

وقتی دو اصل تعارض کردند، تساقط می‌کنند.

در نتیجه باید از هر دو طرف اجتناب کنید.

۲- و اگر طرفین شبهه محصوره به‌گونه‌ای نبودند که علم اجمالی شما سبب تعارض اجرای اصلین بشود مسئله فرق می‌کند.

فی المثل دو ظرف است که یکی از آن شماست و یکی از آن دوستتان و یا دو ظرفی که یکی محلّ ابتلاء شما است و دیگری محل ابتلاء شما نیست.

ص: ۲۰۵

شما نیز با اینکه اجمالا می‌دانید که احدهما نجس است، امّا علم اجمالیتان موجب تعارض اصلین در دو طرف شبهه نمی‌شود. چرا؟ زیرا باید اصلی را که اجراء می‌کنید دارای اثر باشد، حال از شما می‌پرسیم که اصالهٔ الطهاره جاری کردن شما در ظرف دوستتان چه ربطی به شما دارد، خواهید گفت ربطی ندارد.

می گوئیم: پس اجرای اصل توسط شما در ظرف دوستتان بلااثر است.

و لذا شما می‌توانی تنها در ظرف مربوط به خودت اصل طهارت را جاری کنی چرا که مربوط به شماست و اجرای اصل در آن برای شما دارای اثر است.

حال:

وقتی در ظرف خودت اجرای اصل نمودی دیگر معارضی در میان نیست.

پس وقتی احد الطرفین به‌گونه‌ای شد که نتوانستیم اصل در آن جاری کنیم و تنها می‌توانیم در یک طرف آن‌هم طرفی که مربوط به خودمان است اصل جاری کنیم، علم اجمالی کالعدم شده و با اجرای اصل در طرف مربوط خودمان از آن استفاده می کنیم.

در واقع:

وقتی اطراف علم اجمالی حالت فوق را پیدا کرد از مکلّف به بودن خارج می‌شود و داخل در شک در تکلیف می‌شود، شک در تکلیف هم که معارض ندارد.

حاصل مطلب در (أ لا تری: ان زوجهٔ شخص لو شکت فی انّها هی المطلّقهٔ ...) چیست؟

ادامه مباحث در اطراف شبهه محصوره و علم اجمالی است مبنی بر اینکه:

اگر شخصی دو زوجه داشته باشد و یکی از آن دو را طلاق بدهد، سپس مطلّقه با غیر مطلّقه مشتبه شود چه باید کرد؟

در اینجا یک مسئله نسبت به زوجه وجود دارد و یک مسئله نسبت به زوج.

امّا زوجه: اگر زوجه شک کند که آیا مطلّقه است یا نه؟ و در نتیجه آیا می‌تواند به این مرد نگاه و یا مباشرت کند یا نه؟ و آیا مستحق خرج و نفقه از این مرد هست یا نه؟ استصحاب می کند زوجیّت را یعنی می گوید: قبلا که زوجه بودم، پس اکنون هم زوجه او هستم.

مگر او اجمالا نمی‌داند که مطلّقه است پس با وجود این علم اجمالی چگونه استصحاب زوجیت می کند؟

علتش این است که در اینجا نیز هریک از این دو زوجه باید به حساب کار خودش برسد.

ص: ۲۰۶

چرا که آن یکی زن مطلّقه هست یا نه؟ به این یکی زوجه ربطی ندارد و یا اگر این یکی مطلّقه باشد ربطی به آن یکی ندارد.

و لـذا نمی‌توان گفت که استصـحاب زوجیّت این یکی با استصـحاب زوجیّت آن یکی به خاطر علم اجمالی به مطلّقه بودن احدهما، تعارض می‌کند.

- خیر، همان‌طور که در واجـدی المنی فی ثوب المشترك، شك، شك بدوی است و هرکسـی به حساب خودش می‌رسد، در اینجا نیز چنین است. یعنی شك، شك در تکلیف است و نه شك در مکلّف به.

این دو هو نیز حالشـان چنین است و هریـك نسـبت به خودش شك در تکلیف دارد و بایـد به حساب خودش برسـد و برای خودش استصحاب زوجیت کند. چرا که اجرای اصل برای خودش اثر دارد.

بـه عبـارت دیگر چـون استصـحاب زوجیّت این یکی زوجه برای آن یکی زوجه بلااـثر است حـق جـاری کردن آن را در مـورد آن دیگری ندارد.

و لذا:

در اینجا علم اجمالی بی‌اثر بوده و هریك از این دو زوجه می‌تواند از مزایا و حقوق زوجیّت استفاده کند.

و امّا زوج: زوج نمی‌تواند استصحاب زوجیت هریك از این دو زوجه را بکند. چرا؟

زیرا هر دو محل ابتلای او هستند و استصحاب در هر دو برای او دارای اثر است مثل آنجا که شخص دو ظرف مورد ابتلاء و استفاده داشـت و درحـالی که علـم اجمـالی بـه احــدهما داشـت، نمی‌تـوانست اصــلین را در هر دو طرف اجرا کنـد، چرا کـه بـاهم تعـارض می‌کردند.

حـال: در اینجـا نیز اجراء اصـلین در حقّ زوجتین تعـارض می‌کنـد و لـذا علم اجمـالی نسبت به هریك از دو زوجه بی‌اثر است لکن نسبت به خود زوج مؤثر است.

چرا؟

زیرا وقتی بخواهـد اصـلین را در هر دو جـاری کنـد با توجه به علم اجمالی او به مطلّقه بودن یکی از این دو، در هریکی که بخواهد اجرا کند با اجرای آن در دیگری تعارض می‌کند.

پس باید بین ما له و بین ما علیه فرق گذاشت.

مراد از مطلب اخیر چیست؟

این است که در آثـاری (مثل مباشـرت یا نگاه و ...) که بر له زوج است، علم اجمالی نمی‌گـذارد که زوج آن آثار را مترتب کنـد و لذا از نگاه و مباشرت با آن زن ممنوع است.

ص: ۲۰۷

و در آثاری (مثل خرجی و نفقه دادن) که بر علیه زوج است علم اجمالی بلااثر بوده و زوج می‌تواند آن آثار را مترتب کند.

یعنی باید خرجی و نفقه هر دو را بدهد درحالی‌که حق نگاه و مباشرت با آنها را ندارد. به عبارت دیگر علم اجمالی در اینجا موجب احتیاط می‌شود.

یعنی آثاری که بر له مرد است احتیاط این است که از آنها محروم بماند.

آثاری که بر علیه مرد است احتیاط این است که متحمّل آنها بشود در حالی که از نگاه و مباشرت آنها محروم است.

به‌طور خلاصه شرط اجرای اصل در این موارد چیست؟

این است که اجرای اصل برای مجری اصل اثر داشته باشد.

و لذا در اینجا:

هریک از زوجتین یک اصل برایش اثر دارد و بلامعارض است، پس هریک اجرای اصل کرده و از آثار مترتب برآن استفاده می‌کند.

اما زوج دارای دو اصل است که از اجرای آن دو تعارض پیدا می‌شود که در نتیجه هر دو سقوط می‌کنند.

مراد از (نعم، لو اتفق ترتّب تکلیف علی زوجیهٔ ...) چیست؟

این است که بله، گاهی هم اتفاق می‌افتد که علم اجمالی این یکی زوجه برای آن یکی زوجه نیز مؤثر می‌افتد.

فی المثل این زن یک پیراهن از شوهرش دارد و یک پیراهن از آن یکی زن در حالی که قسم خورده است که پیراهن زن مطلقه را نپوشد.

حال چون در اینجا پای یک نفر در میان است، باید احتیاط کند. چرا؟

چون اجمالاً می‌داند که یا خود مطلّقه است و یا آن زن دیگر، پس یا باید از پیراهن خود اجتناب کند و یا از پیراهن آن یکی زن.

ص: ۲۰۸

متن: و ممّا ذکرنا یندفع ما تقدّم من صاحب المدارک رحمه اللّه: من الاستنهاض علی ما اختاره- من عدم وجوب الاجتناب فی الشبهة المحصورة- بما یستفاد من الأصحاب: من عدم وجوب الاجتناب عن الإناء الّذی علم بوقوع النجاسة فیه أو فی خارجه، إذ لا یخفی أنّ خارج الإناء- سواء کان ظهره أو الأرض القریبة منه- لیس ممّا یبتلی به المکلّف عادة، و لو فرض کون الخارج ممّا یسجد علیه المکلّف التزمنا بوجوب الاجتناب عنهما، للعلم الإجمالی بالتکلیف المردّد بین حرمة الوضوء بالماء النجس و حرمة السجدة علی الأرض النجسة.

و یؤیّد ما ذکرنا: صحیحة علی بن جعفر، عن أخیه علیهما السّلام، الواردة فی من رعف فامتخط فصار الدم قطعا صغارا فأصاب إناءه، هل یصلح الوضوء منه؟ فقال علیه السّلام: «إن لم یکن شیء یستبین فی الماء فلا بأس به، و إن کان شیئا بیّنا فلا».

حیث استدلّ به الشیخ قدّس سرّه علی العفو عمّا لا یدرکه الطرف من الدم، و حملها المشهور علی أن إصابة الإناء لا یستلزم إصابة الماء، فالمراد أنّه مع عدم تبیّن شیء فی الماء یحکم بطهارته، و معلوم أنّ ظهر الإناء و باطنه الحاوی للماء من الشبهة المحصورة.

و ما ذکرنا، واضح لمن تدبّر.

إلّا أنّ الإنصاف: أنّ تشخیص موارد الابتلاء لکلّ من المشتبهین و عدم الابتلاء بواحد معیّن منهما کثیرا ما یخفی.

أ لا ـ تری: أنّه لو دار الأمر بین وقوع النجاسة علی الثوب و وقوعها علی ظهر طائر أو حیوان قریب منه لا ـ یتّفق عادة ابتلاؤه بالموضع النجس منه، لم یشک أحد فی عدم وجوب الاجتناب عن ثوبه، و أمّا لو کان الطرف الآخر أرضا لا یبعد ابتلاء المکلّف به فی السجود و التیمّم و إن لم یحتجّ إلی ذلک فعلا، ففیه تأمّل.

ترجمه:

دفع بیانات صاحب مدارک در آنچه گذشت به واسطه مطالب ما در تنبیه سوم

از مطالبی که ما در تنبیه سوم بیان کردیم، دفع می‌شود آنچه از صاحب مدارک گذشت از استمداد ایشان بر مختارش یعنی عدم وجوب اجتناب در شبهه محصوره، به آنچه استفاده می‌شود (از فتوای) اصحاب یعنی عدم وجوب اجتناب از انائی که وقوع نجاست در آن یا در خارج آن اجمالا معلوم است.

ص: ۲۰۹

زیرا روشن است که خارج اناء، خواه ظهر اناء باشد و یا زمین نزدیک به آن. از اموری نیست که عادهٔ مورد ابتلای مکلّف است. و اگر فرض شود که خارج اناء از جمله اموری است که مکلّف به‌طور معمول برآن سجده می‌کند، ملتزم می‌شویم به اجتناب از هر دو (هم اناء و هم ارض) به دلیل علم اجمالی به تکلیفی که مردّد است میان حرمت وضوء با آب نجس و بین حرمت سجده برآن زمین نجس.

مؤید مطالب شیخ در این تنبیه صحیحه علی بن جعفر از امام هفتم علیه السّلام است در مورد شخصی که خون دماغ شده و در این بین عطسه نموده و خون به ذرات و قطرات کوچکی تبدیل گردیده (و به اطراف پاشیده از جمله) به اناء او نیز اصابت کرده است. آیا وضوء ساختن از آن (آب) صحیح است؟ پس امام علیه السّلام فرمود: اگر چیزی (از خون) در آب دیده نمی‌شود، پس (وضو) با آن اشکالی ندارد. ولی اگر چیزی (از خون) محسوس است پس نه (حق استفاده از آن را نداری).

شیخ طوسی طبق ظاهر این حدیث فتوا داده به عفو (و گذشت) از آن مقدار (خونی) که چشم آن را نمی‌بیند. و مشهور علماء حمل کرده‌اند این حدیث را بر اینکه اصابت به اناء مستلزم اصابت به آب نیست.

پس مراد امام این است که در صورت عدم احساس چیزی (از خون) در آب حکم به طهارت آن می‌شود و روشن است که پشت ظرف و داخل آنکه حاوی آب است از قبیل شبهه محصوره است.

(و با اینکه از قبیل شبهه محصوره است، امام احتیاط را در آن واجب ندانسته چرا که یک طرف از محل ابتلاء خارج بوده است).

و آنچه را که ما در این تنبیه گفتیم برای کسی که می‌اندیشد واضح و روشن است اما انصاف این است که: تشخیص موارد ابتلاء برای هریک از مشتبهین و عدم ابتلاء به یکی از آن دو بطور معیّن در بسیاری از جاها مخفی (و دشوار) است.

آیا نمی‌بینی که: اگر امر دائر شود بین وقوع نجاست بر پیراهنش و وقوع آن بر پشت پرنده‌ای یا حیوانی که نزدیک اوست که عادهٔ بال پرنده و یا پشت آن حیوان مورد ابتلاء (اشخاص) واقع نمی‌شود (و علم اجمالی مؤثر نمی‌باشد)، احدی در عدم وجوب اجتناب از پیراهن او شک ندارد (یعنی لازم نیست که او از لباسش اجتناب کند چونکه طرف دیگر محل ابتلای او نیست).

و اما اگر طرف دیگر زمینی است که ابتلاء مکلّف به آن در سجده و تیمّم برآن بعید نمی‌باشد، اگرچه فعلا نیازی به آن ندارد. پس در این فرض جای تأمل است (که این محل را پاک بدانیم یا نه).

ص: ۲۱۰

تشریح المسائل

حاصل مطلب در (و ممّا ذکرنا یندفع ما تقدم من صاحب المدارک ...) چیست؟

این است که مدّعای صاحب مدارک و صاحب حدائق با استفاده از مطالبی که از تنبیه اوّل تا بدینجا ذکر کردیم داده می‌شود.

مدعای صاحب مدارک چه بود؟

این بود که احتیاط در اطراف شبهه محصوره واجب نمی‌باشد و در اثبات این ادعا استناد نمود به فتوای اصحاب در رابطه با وقوع نجاستی که مکلّف شک دارد در داخل اناء افتاده و یا در ظهر اناء که بحث از آن در تنبیه اوّل گذشت.

در اینجا صاحب حدائق نیز پاسخهایی به صاحب حدائق دادند که مورد قبول ما واقع نشد و گفتیم که احتیاط در شبهه محصوره واجب است.

مراد از (اذ لا یخفی ان خارج الاناء ... لیس ممّا یبتلی ...) چیست؟

دلیلی است بر این دفع بیانات صاحب مدارک و صاحب حقائق از جانب شیخ (ره) مبنی بر اینکه:

منشا فتوای مزبور این است که: فرضشان فی المثل در آن قطره خونی که شک داریم در داخل اناء افتاده و یا به خارج اناء اصابت نموده، خارج اناء را داخل در محل ابتلاء می‌دانند که ما در پاسخ به آن گفتیم که این ظهر و خارج اناء معمولا محل ابتلاء صاحب اناء نیست.

و لذا اصل در جائی که محل ابتلاء نیست جاری نمی‌شود چونکه بلااثر است و لکن در محل ابتلاء که تنها یک طرف است جاری شده و بلامعارض است.

به عبارت دیگر فلسفه فتوای اصحاب در این مورد- چنانکه گذشت- این است که در این‌گونه موارد یک طرف شبهه که خارج اناء باشد مورد ابتلا نیست و هرکجا که این‌چنین باشد علم اجمالی اثر ندارد و نسبت به طرف دیگر هم خطاب تنجیزی نمی‌آورد.

پس مراد از (و لو فرض کون الخارج ممّا یسجد علیه المکلّف ...) چیست؟

این است که اگر در مورد مثال مذکور فرض کنیم که علاوه بر داخل اناء خارج چنین انائی که قطعه زمین اطراف اناء است جهت سجده و یا تیمم مورد ابتلاء ماست و ما مخاطب هستیم به اینکه یا باید از وضو با آب نجس اجتناب کنیم و یا از سجده و تیمم بر زمین نجس اطراف آن بپرسیم که چه باید کرد؟

شیخ می‌گوید: یجب الاحتیاط و لکن حکم به عدم وجوب احتیاط به خاطر عدم ابتلاء است.

حاصل مطلب در (یؤید ما ذکرنا: صحیحه علی بن جعفر ... الخ) چیست؟

بیان شیخ است مبنی بر اینکه صحیحه علی بن جعفر نیز مؤید گفتار ماست.

ص: ۲۱۱

حدیث وارده در مورد چه مسأله‌ای است؟

در مورد کسی است که خون دماغ شده و در همین زمان عطسه نموده و در اثر عطسه ذرّات و قطرات خون به اطراف و از جمله به ظرف آب او هم اصابت نموده است.

حال آیا وضو ساختن با این آب درست است یا نه؟

امام علیه السّلام فرمودند: اگر چیزی از خون در آب محسوس و قابل مشاهده نیست پس (وضو با آن) اشکالی ندارد. ولی اگر ذره خونی در آن به چشم می‌خورد، خیر وضوء ساختن از آن درست نیست و باید اجتناب کند.

پس مراد از (حیث استدل به الشیخ علی العفو عمّا لا یدرکه الطرف من الدم) چیست؟

این است که شیخ طوسی با استفاده و استدلال بر ظاهر این حدیث فتوا داده است به اینکه:

اگر ما یقین تفصیلی هم داشته باشیم که قطرات خون در آب افتاده و لکن بقدری کوچك و ناچیزند که به چشم نمی‌آیند، آب از این اجزاء خون منفعل نشده و نجس نمی‌شود و لکن اگر ذرات خون محسوس باشد آب نجس می‌شود.

مراد از (و حملها المشهور علی ان اصابة الاناء لا یستلزم اصابة الماء ...) چیست؟

این است که مشهور ظاهر این حدیث را حمل نموده‌اند به اینکه اصابت خون به اناء مستلزم اصابت به آب داخل اناء نیست، شاید به لبه و یا پشت ظرف اصابت نموده باشد و لذا دو احتمال در اینجا داده می‌شود:

۱- احتمال دارد به آب اصابت کرده باشد.

۲- احتمال دارد به پشت ظرف اصابت کرده باشد.

نتیجه این دو احتمال چیست؟

این است که مورد حدیث از موارد علم اجمالی و شبهه محصوره می‌شود و لذا حکم امام علیه السّلام به اینکه اگر نگاه کردی و چیزی از خون در آن ندیدی می‌توانی وضو بگیری و اجتناب از آن لازم نیست از این باب است که: چون یك طرف شبهه از محلّ ابتلاء خارج است، علم اجمالی اثر ندارد.

توجیه شیخ از حدیث امام علیه السّلام چیست؟

این است که وقتی امام می‌فرماید در ظرف نگاه کن اگر چیزی از خون در آن مشهود نبود آزادی و اجتناب از آن لازم نیست، به خاطر این است که این مشاهده نشدن خود اماره‌ای است بر عدم اصابت آن بر آب.

حاصل مطلب و ضابطه کلی در این مباحث چیست؟

این است که: اگر یك طرف شبهه محل ابتلاء نباشد و به عبارت دیگر اجرای اصل در یك طرف فاقد

ص: ۲۱۲

ارزش باشد، اجرای آن در طرف دیگر بلامانع است.

به عبارت دیگر:

۱- هرجا که هر دو طرف شبهه مورد ابتلاء مکلّف باشند، علم اجمالی مؤثر بوده و سبب وجوب اجتناب از هر دو طرف می‌شود.

۲- و هرجا که یک طرف شبهه و یا هر دو طرف از محل ابتلاء مکلّف خارج باشند علم اجمالی مؤثر بوده و احتیاط از آن واجب نیست.

پس مراد از (الا ان الانصاف ان تشخیص موارد الابتلاء ...) چیست؟

این است که:

۱- در برخی از جاها انسان به راحتی می‌فهمد که طرفین محل ابتلایش هستند.

فی المثل:

شما در ظرف آب تهیه می‌کنید جهت استفاده و مصرفتان، اگر اجمالا متوجه شوید که یکی از این دو نجس است، اجرای اصلین در این دو تعارض کرده و در نتیجه تساقط می‌کنند.

۲- در برخی از جاها هم یک طرف محل ابتلاء نیست و تنها یک طرف محل ابتلا است.

فی المثل: پرنده‌ای در کنار شما نشسته، قطره خونی افتاد شما نمی‌دانی روی آن پرنده افتاد و یا روی زمین اطراف و یا مهر کنار ظرف؟

آیا گنجشکی که در کنار شماست و پرید محل ابتلای شماست؟ معلوم است که خیر، آنکه محل ابتلای شماست، همان زمین و یا مهر خارج از اناء است که جهت سجده و یا تیمم محل ابتلای شما می‌باشد.

حال چون یک طرف محل ابتلاء نیست و تنها یک طرف محل ابتلاء است، اصل طهارت را جاری کرده از آن استفاده می‌کنید.

امّا: در برخی موارد انسان شک می‌کند که آیا این مورد از موارد ابتلاء به حساب می‌آید و یا از موارد عدم ابتلاء؟

فی المثل اجمالا می‌دانید که قطره خونی یا در درون اناء آب افتاد و یا بر روی زمین اطراف اناء که فعلا مورد ابتلاء شما نیست ولی خوب چه‌بسا که فردا جهت تیمم و یا سجده مورد نیاز و ابتلای شما واقع شود.

حال چه باید کرد و معیار چیست؟ اگر معیار را در ابتلاء فعلیت بدانید که در اینجا فعلا در کار نیست و لکن اگر معیار را اعم از بالفعل و بالقوه بدانید، خوب در اینجا نیز هست، من چه باید بکنم در حالی که متحیّرم؟

پاسخ آن در متن بعدی است.

ص: ۲۱۳

متن: و المعیار فی ذلک و إن کان صحّهٔ التکلیف بالاجتناب عنه علی تقدیر العلم بنجاسته و حسن ذلک من غیر تقیید التکلیف بصورهٔ الابتلاء و اتّفاق صیرورته واقعهٔ له، إلّا أن تشخیص ذلک مشکل جدّا.

نعم، یمکن أن یقال عند الشکّ فی حسن التکلیف التنجیزی عرفا بالاجتناب و عدم حسنه إلّا معلّقا: الأصل البراءهٔ من التکلیف المنجّز، کما هو المقرّر فی کلّ ما شکّ فیه فی کون التکلیف منجّزا أو معلّقا علی أمر محقّق العدم، أو علم التعلیق علی أمر لکن شکّ فی تحقّقه أو کون المتحقّق من أفراده کما فی المقام.

إلّا أنّ هذا لیس بأولی من أن یقال: إنّ الخطابات بالاجتناب عن المحرّمات مطلقهٔ غیر معلّقهٔ، و المعلوم تقییدها بالابتلاء فی موضع العلم بتقبیح العرف توجیهها من غیر تعلّق بالابتلاء، کما لو قال:

«اجتنب عن ذلک الطعام النجس الموضوع قدام أمیر البلد» مع عدم جریان العادهٔ بابتلاء المکلّف به، أو: «لا تصرف فی اللباس المغصوب الّذی لبسه ذلک الملک أو الجاریهٔ الّتی غصبها الملک و جعلها من خواص نسوانه»، مع عدم استحالهٔ ابتلاء المکلّف بذلک کلّه عقلا و لا عادهٔ، إلّا أنّه بعید الاتّفاق، و أمّا إذا شکّ فی قبح التنجیز فیرجع إلی الإطلاقات.

فمرجع المسألهٔ إلی: أنّ المطلق المقیّد بقید مشکوک التحقّق فی بعض الموارد- لتعذّر ضبط مفهومه علی وجه لا یخفی مصداق من مصادیقه، کما هو شأن أغلب المفاهیم العرفیّهٔ- هل یجوز التمسّک به أو لا؟ و الأقوی: الجواز، فیصیر الأصل فی المسألهٔ وجوب الاجتناب، إلّا ما علم عدم تنجّز التکلیف بأحد المشتبهین علی تقدیر العلم بکونه الحرام.

إلّا أن یقال: إنّ المستفاد من صحیحهٔ علی بن جعفر المتقدّمهٔ کون الماء و ظاهر الإناء من قبیل عدم تنجّز التکلیف، فیکون ذلک ضابطا فی الابتلاء و عدمه، إذ یبعد حملها علی خروج ذلک عن قاعدهٔ الشبههٔ المحصورهٔ لأجل النصّ، فافهم.

ترجمه:

عدم تقیید ملاک صحّت تکلیف و حسن آن به صورت ابتلا

و معیار در مبتلا به بودن و نبودن، به فرض علم به نجاست آن و حسن آن خطاب منجّز (آنهم) بدون مقیّد کردن تکلیف به صورت ابتلا است و بدون اینکه واقعه و حادثه‌ای برای او واقع شود، اگرچه صحت تکلیف به اجتناب از آن است و لکن تشخیص (و آزمایش کردن) آن جدّا مشکل است (یعنی مشکل این است که در کجاها خطاب تنجیزی عرفا حسن دارد و کجاها ندارد.)

ص: ۲۱۴

بله، ممکن است گفته شود که هنگـام شـک در حسن تکلیف و خطاب تنجیزی (در عرف) به اجتناب و عـدم حسن تکلیف تنجیزی مگر اینکه معلّق باشـد: اصل برائت است از تکلیف (و یا خطاب) منجّز، چنانکه این (قاعـده‌ای است که) مقرّر شـده در هر چیزی که در تکلیف منجز بودن آن و یا معلّق بودن آن بر امری که محقق العدم است (فی المثل شک شود در خطاب اکرم العالم که آیا منجّز است یـا نه و یـا اینکه آیـا وجـوب این اکرم، معلّق است بر امر عـدالت که اکنون محقّق نیست) که بـاز اصـل، برائت است از تکلیف منجّز است.

یـا اینکه معلّـق بـودن تکلیـف به چیزی معلـوم است (همچون تکلیف مردم که معلق به بلوغ است) و لکن در تحقّق آن بلوغ (که آیا فلانی بالغ شده یا نه؟) شک می‌شود، باز اصل برائت از تکلیف منجّز است.

رجوع به اطلاقـات اولی است جز اینکه این (مطلب که به اصالـهٔ البراءهٔ رجوع می‌شود)، از اینکه گفته شود که خطابات به اجتناب از محرّمات مطلق‌انـد و بـدون تعلیق بهتر نیست و قـدر متیقّن تقییـد این خطابات (معلّق) به ابتلاء در جائی است که علم به تقبیـح عرف داریم در توجیه خطاب تنجیزا (یعنی: قدر متیقّنی که از این اطلاقات خارج شده آن جایی است که علی تقدیر علم به حرمت، به قبح خطاب تنجیزی علم داشته باشیم، و لذا آن مورد مشکوک‌که تحت خطاب عن النجس می‌ماند)، کما اینکه اگر مولی به عبدش بگوید: از آن طعام نجسـی که در برابر امیر گذاشته شده اجتناب کن، در صورتی که عادت بر این جاری نیست که مکلّف به این طعام مبتلا بشود و یـا (اگر مولی به عبـدش بگویـد:) در آن لبـاس غصبی که ملک آن را پوشـیده و یا جاریه‌ای که او را غصب کرده و از زنان خـاصّ خود قرار داده تصـرّف نکن، در صورتی که ابتلاـ مکلّف به آن بطور کلی عقلا و عادهٔ محال نیست، جز اینکه چنین ابتلائی بعیـد الاتّفاق است (و لـذا این‌جور جاها، خطاب تنجیزی قبیـح و خنـده‌آور بوده و از مطلقات خارج است، و لـذا اگر احد الطرفین از این قبیل بود خطاب تنجیزی در اینجا نیست و می‌توان طرف دیگر را مرتکب شـد ولی اگر احـد الطرفین این‌گونه نبود و مثل آن اناء و زمین اطراف آن بود نه).

امّا:

اگر در قبح (خطاب) تنجیزی (که محلّ بحث ما می‌باشد) شک شود، رجوع می‌شود به اطلاقات.

پس بـازگشت این مسئله (اخیر که محـل بحث ماست) به این است که یک مطلق (مثل اجتنب عن النجس) که مقیّـد است به قیـدی (که مبتلا به بودن است و این) در برخی موارد مشـکوک التحقّق است (که آیا مبتلا به هست یا نه؟) به دلیل سختی و دشواری ضبط مفهوم مبتلاـ به بودن است، بر وجهی که مصـداقی از مصـادیق آن پنهـان و مشـکوک نمانـد، چنانکه شأن اغلب مفاهیم عرفی چنین است (که

ص: ۲۱۵

مشکوک بوده و مورد سؤال واقع می‌شود که) آیا تمسّک به (چنین) مطلقی جایز است یا نه؟

قول قوی‌تر: جواز است (یعنی مطلقی که قیدش مجمل است می‌توان به آن تمسک نمود).

پس اصل و قاعده در این مسئله (یعنی شبهه محصوره) وجوب اجتناب (از همه اطراف شبهه) است جز در جایی که عدم تنجّز تکلیف را به احد المشتبهین علی تقدیر علم به حرام بودنش بدانیم (یعنی تنها یک مورد از تحت اطلاقات خارج است).

مگر اینکه گفته شود:

که آنچه از صحیحه علی بن جعفر علیه السّلام استفاده می‌شود این است که آب (داخل اناء) و ظهر الاناء از قبیل عدم تنجّز تکلیف‌اند.

پس آن اناء و ظهر الاناء ضابطه و مقیاسی است در مبتلا به بودن و عدم آن.

زیرا حمل این حدیث بر خروج آن از قاعده شبهه محصوره به دلیل نصّ بودن آن بعید است.

خیر، حدیث طبق قاعده است و قاعده محلّ ابتلا بودن و نبودن است و شما این حدیث را برای همه جا مقیاس بگیرید. پس بفهم.

ص: ۲۱۶

تشریح المسائل

حاصل مطلب در (و المعیار فی ذلک و ان کان صحهٔ التکلیف ... الخ) چیست؟

می‌فرماید: اگرچه معیار در مبتلا بودن و نبودن موارد مشکوک‌که چنانکه قبلا بیان کردیم این است که هرجا که خطاب تنجیزی عرفا حسن باشد آنجا محل ابتلاء به حساب می‌آید و علم اجمالی مؤثر است و هرکجا که خطاب تنجیزی قبیح باشد علم اجمالی در آنجا مؤثر نیست اگرچه صحت تکلیف به اجتناب از آن است. و لکن، مشکل ما در اصل و اساس همین ضابطه است چرا که نمی‌دانیم عرف در کجاها خطاب تنجیزی را حسن می‌داند و کجاها حسن نمی‌داند. زیرا که عرف نیز معیار مشخصی ندارد چون عرف‌ها و عادتها مختلف است.

و لذا ممکن است در چنین موردی خطاب تنجیزی برای یکی حسن و برای دیگر قبیح باشد، و لذا موارد شبهه به قوت خود باقی است و نمی‌دانیم برای حل مسئله چه کنیم؟

پس مراد از (یمکن ان یقال ...) چیست؟

این است که ممکن است گفته شود که هنگام شک در موارد مزبور یک طرق آزمایشی وجود دارد که در سه مرحله انجام می‌شود و می‌توانیم این مراحل را در اینجا پیاده کنیم.

حاصل مطلب از (عند الشک فی حسن التکلیف التنجیزی عرفا بالاجتناب ...) چیست؟

محاسبه موارد شبهه با اصول عملیه از جمله اصل برائت است.

می گوید: قاعده کلّی این است که هرجا شک کنیم که:

۱- آیا خطاب تنجیزی به اجتناب داریم و عرفا چنین خطابی حسن است.

۲- و یا اینکه خطاب تنجیزی به اجتناب نداریم و این مسئله عرفا قبیح است و یا اگر هم باشد یک خطاب اگری و تعلیقی است به چیزی که اکنون محقّق نیست؟

۳- به دنبال شک مزبور باز شک می‌کنیم که آیا اصلا در این مورد ارتکاب یک طرف سبب عقاب هست یا نه؟

در اینجا اصل، برائت از تکلیف و یا خطاب منجّز است که این خود به چهار صورت است.

مراد از (فی کلّ ما شک فیه فی کون التکلیف منجّزا او معلقا علی ...) چیست؟

بیان صورت اول و دوم در اجرای برائت از خطاب منجّز است.

صورت اول این اجراء چگونه است؟

بدین صورت است که اگر شک کنیم در اصل خطاب که آیا خطاب تنجیزی داریم و یا اصلا چنین خطابی در کار نیست نه تنجیزی و نه تعلیقی؟ برائت جاری می‌کنیم از چنین خطابی.

ص: ۲۱۷

صورت دوم اجراء برائت از خطاب منجّز چگونه است؟

بـدین صورت است که ما قطع داریم به اینکه خطابی از مولی صادر شده و متوجّه ماست و لکن شک داریم که آیا این خطاب یک خطاب تنجیزی است تا مخالفتش عقاب‌آور باشد و یا یک خطاب تعلیقی به یک قیدی است که آن قید اکنون معلوم العدم است؟

فی المثل:

خطـاب اسـت کـه اکرام العـالم و لکـن مـا شـک داریم که آیـا وجـوب اکرام در اینجـا یـک وجـوب مطلـق است و مخـالفت بـا آن عقاب‌آورست و یا اینکه این وجوب معلّق و مشـروط است به قیـدی از قبیل عدالت، امامی بودن و ... یعنی شک ما شک در تکلیف تنجیزی است و لذا اصل برائت جاری کرده و ...

به عبارت دیگر اگر خطاب نمی‌خواهد پس ما برائت از خطاب تنجیزی جاری می کنیم.

وقتی جای خطاب تنجیزی نبود، تنها یک طرف شبهه محل ابتلاء می‌شود، وقتی یک طرف محل ابتلاء شد الاصل، البراءهٔ.

به عبارت دیگر در یک طرف برائت از خطاب تنجیزی جاری می کنیم و از طرف دیگر استفاده می‌نمائیم.

مراد از (او علم التعلیق علی امر لکن شکّ فی تحققه) چیست؟

بیان صورت سوم جریان برائت از خطاب منجّز است مبنی بر اینکه:

۱- می‌دانیم که خطابی از مولی صادر شده است.

۲- و می‌دانیم که این خطاب یک خطاب معلق و مقیّد است.

و لکن شک داریم که آیا این قیـد تحقّق یافته تا وجوب اکرام از معلّق و مشـروط بودن درآیـد و مطلق و منجّز شود و یا اینکه محقّق نشده و در نتیجه فعلا خطاب منجّزی در کار نیست تا عقاب‌آور باشد. فی المثل:

۱- تمام واجبات، معلّق و مشـروط به شـرائط عامّه عقل، بلوغ و قدرت می‌باشـند و تا عقل، بلوغ و قدرت وجود نداشـته باشد وجوبی هم در کار نیست.

امّا اکنون شک داریم که آیا مثلا بلوغ در فلانی محقّق شـده تا خطاب منجّز برای او بیاورد یا نه؟ در اینجا هم اصل برائت از خطاب تنجیزی جاری می‌شود هم اصل استصحاب و یا استصحاب عدم بلوغ.

۲- هر واجبی دارای شرایط خاصه است.

فی المثـل نمـاز نسبت به دخول وقت معلّق و مشـروط است و لکن اکنون مـا شـک داریم که آیـا وقت داخـل شـده و خطـاب منجّز گردیده یا نه؟

در اینجا نیز اصل برائت از خطاب تنجیزی جاری می کنیم.

ص: ۲۱۸

مراد از (او کون المتحقق من افراده کما فی المقام ...) چیست؟

اشاره به صورت چهارم در برائت از تکلیف منجّز است مبنی بر اینکه:

۱- قطع و یقین به خطاب داریم.

۲- قطع به تعلیقی بودن خطاب هم داریم.

۳- قطع به موجود شدن چیزی در خارج هم داریم و لکن شک داریم که آیا این موجود خارجی فردی از افراد آن قید و شرط هست تا خطاب منجّز شود یا نه؟

فی المثل مولی فرموده: «اکرم العلماء الّا الفسّاق»،

در خارج عالمی است که مرتکب صغیره می‌شود اگرچه از کبائر اجتناب می‌کند و لذا ما نمی‌دانیم که چنین کسی مصداق علمای عادل هست تا خطاب اکرم در حق ما منجّز شود و مخالفت آن عقاب‌آور باشد یا نه؟ جزء علمای فاسق است و چنین خطاب در حق ما منجّز نیست.

در اینجا نیز اصل برائت از تکلیف منجّز جاری می‌کنیم.

نتیجه این صور در مرحله اوّل آزمایش چیست؟

این است که ما نحن فیه از همین قبیل است.

دلیل شیخ بر مدّعای مزبور چیست؟

این است که:

۱- تنجّز تکلیف نسبت به طرفین علم اجمالی مشروط به مورد ابتلاء بودن یا نبودن آنهاست.

۲- در مثال اناء و قطعه زمین اطراف آن نسبت به آینده احتمال ابتلاء وجود دارد اگر فعلیت را اعم از بالفعل و بالقوه بدانیم.

و لکن ما نمی‌دانیم که این بالقوه بودن ابتلاء از مصادیق مبتلا به بودن هست یا نه؟

پس شک در خطاب تنجیزی است و الاصل، البراءهٔ.

رجوع به اصل عملی و محاسبه موارد چه نتیجه‌ای در اینجا بدنبال داشت؟

اجتناب از موارد شبهه لازم نیست چرا که محل جریان این اصل‌اند.

مقدّمهٔ بفرمائید مخصّص و مقید در عام و خاص و مطلق و مقید دلیل لفظی است و یا لبّی؟

۱- گاهی دلیل لفظی یعنی کتاب و سنت است.

۲- گاهی دلیل لبی یعنی اجماع می‌باشد.

دلیل لفظی به حکم عقل می‌تواند بر چند قسم باشد؟

بر دو قسم: ۱- مبیّن ۲- مجمل

ص: ۲۱۹

اگر دلیل لفظی مجمل باشد، شبهه بر چند قسم است؟

بر دو قسم:

گاهی مفهومیه است و گاهی مصداقیّه.

در کدامیک از شبهات مفهومیه و مصداقیه تمسّك به عام نوعا جایز نیست؟

در شبهات مصداقیّه.

مخصّص یا مقیّد در شبهات مفهومیّه دلیل متصل است یا منفصل؟

دلیل مخصّص گاهی دلیلی متصل است و گاهی دلیلی منفصل.

در هریك از این دو مخصّص متصل و منفصل دوران چگونه است؟

گاهی دوران میان متباینین است و گاهی میان اقلّ و اکثر.

اگر مخصّص متصل باشد آیا می‌توان به دلیل عام تمسّك نمود؟

خیر، اجمال دلیل خاص به دلیل عام سرایت کرده آن را مجمل نموده و از قابلیت تمسک می‌اندازد چه در متباینین و چه در اقلّ و اکثر.

اگر مخصّص منفصل باشد می‌توان به دلیل عام تمسّك نمود؟

اگر دوران بین المتباینین باشد.

باز اجمال دلیل خاص به دلیل عام سرایت کرده آن را مجمل ساخته و از قابلیت تمسّك می‌اندازد.

و اگر دوران بین اقلّ و اکثر باشد شیخ اعظم و اکثر بر این عقیده‌اند که ظهور عام و مطلق در اینجا حاکم بوده و مفسِّر آن مجمل می‌شود.

اگر مخصّص لبی یعنی اجماعی باشد آیا می‌توان به دلیل عام تمسّك نمود؟

چه در متصل و چه در منفصل اگر دوران بین متباینین باشد خیر،

چرا که باز اجمال دلیل در عام سرایت کرده و آن را مجمل نموده از قابلیت تمسّك می‌اندازد. چه در متباینین و چه در اقلّ و اکثر.

امّا آنجا که دوران بین اقلّ و اکثر است باز نظر شیخ اعظم و مشهور بر این است که این ظهور عام و مطلق است که حاکم بوده و مفسّر آن مجمل می‌شود.

کدام یک از موارد مذکور فعلا مورد بحث ماست؟

همین قسم اخیر است که در آن از اصالهٔ الاطلاق استفاده می‌کنیم.

با توجه به مقدّمه فوق مراد از (الا ان هذا لیس باولی من ان یقال: ... الخ) چیست؟

این است که:

ص: ۲۲۰

۱- خطاباتی که امر می‌کنند به اجتناب از محرّمات مثل اجتنب عن الخمر و یا اجتنب عن الرباء اطلاق دارند.

۲- این خطابات معلّق و مشروط نشده‌اند به اینکه اگر اطراف شبهه مورد ابتلاء بود اجتناب کن.

بلکه به دلیل اطلاقشان علاوه بر موارد ابتلاء موارد عدم ابتلاء و یا شک در ابتلاء را نیز در برمی‌گیرند.

منتهی عقلا می‌دانیم که خطاب تنجیزی از جانب مولی نسبت به موارد عدم ابتلاء قبیح است، لکن چون دلیل لبّی است قدر متیقّن آن موارد، قطع به عدم ابتلاء است.

امّا نسبت به موارد مشکوک‌که از اصالهٔ الاطلاق استفاده می‌کنیم که ما نحن فیه از این قبیل است.

حاصل و خلاصه این بحث چیست؟

۱- مطلق ما مقید شده به قیدی که امرش مجمل و دائر میان اقلّ و اکثر است.

۲- شبهه نیز مفهوم است و مفهوم ابتلاء برای ما روشن نیست مثل همه مفاهیم دیگر.

۳- دلیل لبّی نیز مثل دلیل لفظی منفصل است.

در چنین جائی این اجمال مقیّد نیست که به مطلق سرایت می‌کند، بلکه با ظهور اطلاق است که آن مجمل را نیز تفسیر می‌کنیم که اختصاص پیدا می‌کند به قدر متیقّن.

در نتیجه نسبت به موارد شک در ابتلاء و عدم ابتلاء از اصالهٔ الاطلاق استفاده می‌کنیم.

چه تفاوتی میان نتیجه تمسک به اصالهٔ الاطلاق و استفاده از اصل برائت وجود دارد؟

دو نتیجه عکس هم‌اند، یعنی

در استفاده از اصالهٔ الاطلاق نتیجه این می‌شود که باید از شبهه اجتناب نمود و علم اجمالی مؤثّر است.

پس مراد از (الا ان یقال: ان المستفاد من صحیحهٔ علی بن جعفر ...) چیست؟

این است که حدیث مزبور یک طریق شرعی است.

نظر مشهور در رابطه با حدیث مزبور چیست؟

این است که این حدیث مربوط به علم اجمالی است که ما به اصابت خون به ظرف قطع و یقین داریم و لکن نمی‌دانیم که آیا به درون آن اصابت کرده و یا به خارج آن؟

مراد از (اذ یبعد حملها علی خروج ذلک عن قاعدهٔ الشبههٔ المحصورهٔ ...) چیست؟

پاسخی است به برخی که گفته‌اند مورد حدیث تعبدا و به نصّ خاص از قانون علم اجمالی و شبهه محصوره بیرون بوده و احتیاط واجب نمی‌باشد.

پاسخ شیخ به این گروه چیست؟

این است که مورد حدیث خصوصیتی ندارد تا به نصّ خاص استثناء شود، بلکه علی الظاهر بر اساس

ص: ۲۲۱

ضابطه و قانون است بـدین معنا که چون یک طرف مورد ابتلاء نیست، علم اجمالی اثر نـدارد و لذا این روایت معیاری می‌شود برای سنجش موارد دیگر علم اجمالی و شبهه محصوره.

به نظر شیخ این سنجش چگونه است؟

۱- هرجا که احتمال عـدم تنجّز نسـبت به یک طرف مساوی باشد با احتمال عدم و یا اینکه احتمال عدم اقوی باشد، چنین موردی را به مورد این حدیث ملحق کرده و حکم می کنیم به عدم تنجّز.

۲- و هرجـا که احتمـال عـدم تنجّز اضعف از مـورد حـدیث باشـد، آنجـا را ملحـق می کنیم به موارد ابتلاـء و حکم می کنیم به تنجّز خطاب.

پس مراد از عبارت (فافهم) چیست؟

این است که حدیث مزبور هم ضابطه مشخصی ارائه نمی‌دهد.

زیرا اگرچه فعلا ظهر الاناء مبتلا به نیست و لکن چه معلوم که در آینده محلّ ابتلاء نشود تازه.

نکته:

به نظر شـیخ انصاری شرط منجّز شدن علم اجمالی این بود که تمام اطراف شبهه مورد ابتلای مکلّف باشد و لذا اگر برخی از اطراف علم اجمـالی از محـل ابتلاـء بیرون باشـد، علم اجمـالی منجّز نمی‌شود در نتیجه نسـبت به طرف دیگر برائت عقلی و یا شـرعی جاری کرده و آن را مرتکب می‌شویم.

حال با توج به شرط مزبور فرموده است که:

وجوب اجتناب از افراد مشتبه، مشروط به منجّز بودن تکلیف است نسبت به حرام واقعی. در نتیجه:

۱- وقتی یکی از طرف‌ها از مورد ابتلاء خارج شود در تکلیف اجتناب نسبت به طرف دیگر تردیـد به وجود می‌آید، که در حقیقت شک نسبت به اصل تکلیف است و نه شک در مکلّف به.

۲- اگر مکلّف نسبت به یک طرف امکان ارتکاب ندارد، شک در اجتناب از طرف دیگر، شک در تکلیف است و نه در مکلّف به، زیرا تکلیف در طرف غیرممکن منجّز نیست بر این اساس است که ایشان: حدیث علی بن جعفر از برادرش امام کاظم علیه السّلام را توجیه می‌نماید و می گوید:

چون‌که خارج ظرف یا زمین اطراف ظرف مورد ابتلاء نیست، اجتناب از آب ظرف لازم نمی‌باشد.

حال بر همین اساس می‌فرماید:

اگر شخصـی در مطلّقه بودن همسـر خودش دچار اشـتباه شود، جایز نیست به هیـچ‌یک از آن دو نظر کنـد و لکن همسـران با اجرای اصل برائت از مطلّقه بودن خود، می‌توانند احکام همسری را بر خودشان اجراء نمایند.

حال بفرمائید نظر حضرت امام خمینی (ره) راجع به مطالب مذکور چیست؟

ص: ۲۲۲

ایشـان خروج از محلّ ابتلاء را موجب نقصـان در تکلیف ندانسـته‌اند، بلکه بیرون آمـدن از تعهـد تکلیف را با ترک آنچه در محلّ ابتلاء قرار دارد لازم دانسته‌اند.

نظر حضرت امام راجع به دیدگاه قبلی شیخ در این تنبیه چیست؟

ایشان در پاسخ به دیدگاه قبلی ایشان می‌فرماید:

۱- میان خطابهای کلّی که تکلیف همه مکلفین است با خطابهای شخصی که تکلیف آحاد مکلفین است اشتباه شده است.

۲- صـدور تکلیف اختصاصـی برای غیر متمکّن و ناتوان عرفا و عقلا صـحیح نیست، امّا صدور خطاب کلّی که تکلیف همه مکلفین است، در تمام احوال و عوارض شامل آنها شده و بلااشکال نیز هست.

فی المثل: لا تقربوا الزناء، یک خطاب کلّی است و همه مکلفین را در برمی گیرد.

یعنی (زنا) تمام موضوع برای حرمت است و (مکلّف) تمام موضوع برای توجّه خطاب نسبت به او می‌باشد.

حال این خطاب، خطابی است که بر تمام مکلّفین حجّت است بدون اینکه بطور مستقل برای تک‌تک آنها انشاء تکلیف شده باشد.

و لذا اشکال ندارد که:

مکلّف، در این گـونه خطابهـای کلّی و عمومی و در برخی احوال و امکنه، که مکلّف نسبت به تکلیف عقلاـ یـا عرفـا نـاتوان است، تکلیف داشته باشد.

زیرا تکالیف شرعی مقیّد به عدم جهل و توانائی و خارج از محل ابتلاء نبودن نمی‌باشند.

پس تکالیف کلّی در همه احوال و امکنه، تکلیف همه مکلفین‌اند.

حال با توجه به مطلب مذکور مکلّف با وجود علم اجمالی نسبت به تکلیف فعلی و منجّز باید از عهده آن خارج شود.

خروج از عهده، مقتضی موافقت قطعی و احتمالی و ترک مخالفت قطعی و احتمالی است.

لـذا: به مجرّد اینکه یکی از طرف‌هـا از محلّ ابتلاء خارج باشـد و انگیزه‌ای هم نسبت به آن وجود نداشـته باشـد، موجب عـدم تنجّز تکلیف معلوم نمی‌شود.

امّیا اصول عملیه از قبیل اصالـهٔ الحلّ و الطهاره، در طرف مبتلا به جاری نمی‌شود چون‌که از ادلّه عامه هسـتند و ادله عامه برای اثبات رخصت ارتکاب در شـبهه تحریمیّه یا رخصت ترک در شبهه وجوبیّه، صلاحیت ندارند و نیاز به دلیلی است که دلالت صریح داشته باشد.

ص: ۲۲۳

پس خروج برخی طرف‌های علم اجمالی از محلّ ابتلاء، تأثیری در منجّزیت علم اجمالی ندارد(۱).

نتیجه نفی شرط مذکور در کلام شیخ از جانب حضرت امام خمینی چیست؟

این است که امام خمینی تفسیر صحیح این حدیث را همان رأی و نظر شیخ طوسی دانسته‌اند که می‌فرماید: قطره غیر قابل احساس در اناء، موضوع برای حکم شرعی نمی‌باشد(۲) و لذا برای رنگ خونی که دارای اجزاء غیر قابل حس‌اند، حکمی نیست یا اینکه حمل بر شک در اصل اصابت خون مطلقا می‌شود. حال مثال زوجه نیز از بحث علم اجمالی خارج می‌شود، چرا که هریک از زوجه‌ها نسبت به خود حکم مستقل و در مطلّقه بودن شک بدوی دارند(۳).

شیخ پس از اینکه خروج یک طرف علم اجمالی از محلّ ابتلاء بودن را موجب تغییر شک از مکلّف به، به شک در تکلیف دانست فرمود: در بسیاری موارد تشخیص مورد ابتلاء مشکل است و فی المثل فرمود:

۱- اگر وقوع نجاست مردّد باشد میان اصابت بر پشت پرنده یا اصابت داخل اناء، یقینا یک طرف که پرنده باشد مورد ابتلاء نیست.

۲- و اگر مردّد باشد میان اصابت بر اناء و زمین اطراف اناء بعید نیست که به زودی جهت سجده و یا تیمم مورد ابتلاء واقع شود.

:۱ سه چیز را معیار تشخیص محل ابتلاء در این مورد قرار داد، اگرچه تشخیص این معیارها مشکل است:

الف: تکلیف به اجتناب از آن نجس در صورت علم پیدا کردن به نجاست آن حسن و صحیح باشد.

ب: مقیّد نبودن تکلیف به صورت ابتلاء حسن باشد.

ج: آن موضوع برای مکلّف واقعه‌ای بشود.

حال بفرمائید نظر امام خمینی راجع به این نظر شیخ چیست؟

امام خمینی نیز بر همین مبنای شیخ فرموده است:

اگر در مورد ابتلاء بودن برخی از طرف‌های معلوم اجمالی یا در حدّ قدرت بودن آن از جهت مجمل بودن مورد، شک و تردیدی بوجود آید و به شک در تکلیف برگردد، الاصل، البراءهٔ عن التکلیف التنجیزی(۴).

۱- انوار الهدایهٔ ج ۲- ص ۲۱۴- ۲۱۹- تنقیح الاصول، ج ۳، ص ۴۰۳- ۴۱۴.

۲- المبسوط، ج ۱ ص ۷.

۳- تنقیح الاصول، ج ۳، ص ۴۱۵.

۴- انوار الهدایهٔ، ج ۲ ص ۲۲۱- ۲۲۲.

ص: ۲۲۴

تلخیص تنبیه سوم

جناب شیخ تاکنون روشن شد که:

- در شبهه تحریمیّه باید از همه اطراف شبهه آن‌هم از باب مقدّمه علمیه اجتناب نمود تا یقین به امتثال حاصل شود.

- و در شبهات وجوبیّه باید همه اطراف را بجا آورد تا یقین به امتثال امر مولی حاصل شود:

حال بفرمائید که شبهات مقرونه به علم اجمالی بر چند نوع‌اند؟

۱- گاهی همه اطراف شبهه مورد ابتلاء و نیاز مکلف‌اند، مثل دو ظرف آبی که مکلف می‌خواهد برای وضو، غسل و یا تطهیر لباسش از هر دو ظرف آب استفاده کند.

۲- گاهی هم، همه اطراف و یا برخی از اطراف شبهه مورد ابتلاء مکلف نیستند.

فی المثل دو ظرف آب در فلان محل هست و من یقین دارم که یکی از آن دو نجس است و لکن هیچ‌یک مورد ابتلاء و نیاز مکلف نیست.

و یا یک ظرف آب نزد زید و ظرف دیگر پیش عمر است، زید اجمالا می‌داند که یکی از این دو ظرف متنجّس شده، اما عادهٔ آن ظرفی که نزد عمر است مورد ابتلاء زید واقع نمی‌شود.

جناب شیخ علم اجمالی منجّز واقع بوده و امتثال می‌طلبد و خطاب تنجیزی بر دوش ما می‌آورد این مطلب مربوط به کدامیک از موارد فوق است؟

مربوط به مواردی است که هر دو و یا همه اطراف شبهه مبتلا به مکلف باشند.

پس اگر بعض الاطراف (و به طریق اولی همه اطراف) از مورد ابتلاء مکلّف خارج شود دیگر علم اجمالی ارزشی ندارد و تأثیرگذار نیست و در نتیجه ارتکاب یا ترک سایر اطراف واجب نمی‌باشد.

بنابراین یکی از شرائط منجّزیت علم اجمالی آن است که تمام اطراف آن، محلّ ابتلاء مکلّف باشد.

چرا ابتلاء شرط تنجّز است؟

سرّ مطلب این است که غرض مولی از خطاب:

۱- عند القدماء وادار نمودن مکلّف بر ترک است.

۲- عند المتأخّرین زجر المکلّف عن الفعل است.

حال غرض اخیر در صورتی حاصل می‌شود که عمل مورد ابتلاء باشد و عادتا مکلّف مرتکب آن شود.

در این‌جور جاها خطاب تنجیزی اثر داشته و مانع می‌شود.

اما در مواردی که عادتا مبتلا به نیست منهی عنه خودبه‌خود ترک می‌شود و دیگر نیازی به جعل زاجر از سوی شارع نیست.

ص: ۲۲۵

در نتیجه در این‌گونه موارد نیازی به نهی مولوی نیست و وجود چنین نهیی عبث است و بلکه تحصیل حاصل و هو محال.

معیار در محلّ ابتلاء بودن اطراف شبهه چیست؟

این است که: اگر فرضا علم تفصیلی داشتیم که این یکی طرف از اطراف شبهه حرام است، خطاب اجتنب عن الحرام در حقّ ما منجّز می‌شد.

و اگر فرضا علم تفصیلی داشتیم که آن یکی طرف از اطراف شبهه حرام است باز خطاب مذکور در حقّ ما منجّز می‌شد.

اما مواردی وجود دارد که اگر ما علم تفصیلی هم به حرام بودن آن داشته باشیم خطاب تنجیزی نمی‌آید و لذا این موارد مورد ابتلای ما به حساب نمی‌آیند.

مثل:

۱- ظرف آبی که در کره ماه وجود دارد و لو من تفصیلا بدان علم داشته باشم مبتلا به من نمی‌باشد و من نسبت به آن مخاطب نیستم.

۲- ظرف آبی که ملك شماست و لو من یقین به نجاست آن‌هم داشته باشم اما مخاطب به آن نیستم، چرا که مبتلا به من نیست، مگر اینکه روزی به ملکیّت من درآید که در آن صورت خطاب فعلی و تنجیزی برای من می‌آید ولی خوب اکنون چنین خطاب فعلی در کار نیست.

اگر سؤال شود:

۱- در برخی موارد قطع داریم که اطراف شبهه مورد ابتلاء است و علم اجمالی هم در آنجا منجّز است.

۲- و در برخی موارد قطع داریم که بعض و یا همه اطراف شبهه از محل ابتلاء خارج است و علم اجمالی هم در اینجا منجّز نیست.

۳- در مواردی هم شك می‌کنیم که آیا همه اطراف شبهه مورد ابتلاء هست یا نه؟

یعنی احتمال ابتلاء می‌دهیم و لکن یقین هم نداریم، در این‌جور جاها چه باید کرد؟

شیخ انصاری می‌فرماید:

خطاب اجتنب عن النجس مطلق است و شامل هر سه مورد می‌شود.

یعنی هم مواردی را که قطع به ابتلاء داریم هم مواردی را که قطع به عدم ابتلاء داریم و هم مواردی که مشکوکه هستند.

- قسم دوم که به دلیل خاصّی از اطلاق خارج شد ولی دو قسم دیگر در تحت اطلاق باقی هستند.

ص: ۲۲۶

پس:

به اصالهٔ الاطلاق تمسّک کرده حکم می کنیم به لزوم احتیاط در موارد مشکوکه.

نظر جناب آخوند در این مسئله چیست؟

می‌فرماید: این تمسّک به اطلاق از قبیل تمسّک به عام در شبهات مصداقیّه است و جایز نمی‌باشد.

و لذا نوبت به اصالهٔ البراءهٔ می‌رسد، چرا که شک داریم که آیا مورد ابتلاء هست یا نه؟ در نتیجه شک می کنیم که آیا خطاب فعلی نسبت به آن داریم یا نه؟

در اینجا اصل، برائت از تکلیف فعلی است و مجرای اصل برائت هم شک در تکلیف فعلی است.

بیانات فوق چه ثمره‌ای دارد؟

بسیاری از شبهات و موارد آن حلّ می‌شود و اگر کسی شبهه کند که فلان جا شبهه مقرونه به علم اجمالی است و معذلک اجتناب واجب نیست به او پاسخ می‌دهیم که این به خاطر عدم ابتلاء است.

جناب شیخ طرفین شبهه چند نوع‌اند؟

سه نوع:

- گاهی، آن ویژگی و حال بالخصوصی که می‌خواهیم در طرفین شبهه وجود دارد.

مثل آنجائی که شما دو ظرف آب جهت استفاده تهیه کرده‌اید، حال علم اجمالی برایتان حاصل می‌شود که یکی نجس شده یا یکی غصبی است.

هریک از این‌ها که حرام باشد اجتناب از آن برای شما منجّز است یعنی این یکی حرام باشد اجتناب منجّز است آن یکی حرام باشد اجتناب از آن منجز است.

در اینجا باید از هر دو طرف اجتناب کنید.

- گاهی، آن ویژگی و حال بالخصوصی که ما می‌خواهیم یکی از طرفین ندارد.

مثل آنجائی که دو اناء وجود دارد یکی از آن شما و یکی از آن دوستتان که به شما مربوط نیست، لکن شما اجمالا می‌دانی که یکی از این دو اناء نجس است.

حال به فرض که شما بدانید اناء دوستتان نجس است، اجتنب او بر شما منجّز نیست چرا که ربطی به شما ندارد و لکن اگر بدانی که اناء خودت نجس است اجتنب بر شما منجّز می‌شود.

- و گاهی طرفین شبهه در شرایطی است که اصلا وضعشان روشن نیست.

به عبارت دیگر:

ما نمی‌دانیم که آیا هر دو طرف شبهه را محل ابتلاء به حساب آوریم و یا یکی را محلّ ابتلاء و یکی را خارج از محلّ ابتلاء حساب کنیم و خلاصه اینکه در شک میان این دو مانده‌ایم.

ص: ۲۲۷

فی المثل:

قطره‌ای نجس افتاده و لکن من نمی‌دانم که در این آب افتاده و یا بر زمینی که در نزدیکی آن ظرف است؟

حال سؤال این است که: آیا این شبهه مثل آنجائی است که شما دو ظرف آب جهت استفاده تهیه کرده بودید و اجمالا می‌دانستید که یکی نجس است و اجتناب و احتیاط در آنجا لازم بود و یا اینکه نه، این شبهه مثل آن جائی است که یک اناء از آن شما بود و یک اناء از آن دیگری و شما اجمالا می‌دانید که یکی از آن دو نجس است؟ بالاخره این مورد از چه قبیل است؟

به عبارت دیگر: آیا این مورد از آن مواردی است که هر دو طرف شبهه محلّ ابتلاء است و یا از قبیل آنجائی است که یکی از محلّ ابتلاء خارج است؟ و لذا در این مورد چه باید کرد؟

سؤال را به وسیله طرح مثال تکرار کنید؟

بنده آبی را جهت استفاده تهیه کرده‌ام، قطره نجسی افتاده، نمی‌دانم آن آب نجس شد و یا زمین اطراف ظرف آب تکلیف من چیست؟

اگر نجس را در آب مشاهده کنید و آب نجس شده باشد که خطاب اجتنب عنه بر شما منجّز است و باید احتیاط و اجتناب کنید.

لکن اگر نجس در آب مشاهده نشود و زمین اطراف آن نجس شده باشد شما نمی‌توانید بگوئید که خطاب اجتنب از آن بر شما منجّز شده یا نه؟

چرا وضع زمین اطراف نسبت به من چنین است؟

چون فعلا این زمین مبتلا به شما نیست نه جهت تیمم و نه جهت سجده.

امّا بعید نیست که بزودی و یا زمانی که خیلی دور نیست بدان مبتلا شوم؟ در آن صورت چه باید بکنم؟

آیا باید طرفین شبهه را محلّ ابتلاء به حساب آورم و از هر دو احتیاط کنم و یا یکی را خارج از آن حساب کرده و نسبت به طرف دیگر به خودم اجازه ارتکاب بدهم؟

جناب شیخ چه پاسخی به این سؤال می‌دهید؟

جهت دست‌یابی به پاسخ این سؤال شما به سه طریق اشاره می‌کنم:

۱- راه رجوع به اصول عملیّه

۲- راه رجوع به اصول لفظیّه

۳- راه رجوع به دلیل خاصّ

ص: ۲۲۸

جناب شیخ بیان رجوع به اصل عملی و دست‌یابی به پاسخ سؤال فوق چگونه است؟

این زمینی که شما احتمال می‌دهی که نجس شده باشد:

به فرض اینکه تفصیلا هم بدانی که نجس شده است ولی شک کنی که فعلا اجتنبش بر تو منجّز هست یا نه؟

بگو: الاصل، البراءة عن التکلیف التنجیزی، یعنی ذمه من از تکلیف تنجیزی بری است، همان‌طور که در اشباه این مورد و در بسیاری از جاها چنین می کنی.

به عبارت دیگر:

وقتی در جائی شک می کنیم که آیا اینجا جای خطاب تنجیزی هست یا نه؟

می گوئیم: الاصل، البراءة عن الخطاب التنجیزی.

جناب شیخ باز هم در تبیین پاسخ خود مثال بزنید؟

فی المثل:

۱- مولی فرموده: اکرم العلماء، حال شما برخورد می کنی به یک عالمی درحالی که شک می کنی که آیا اکنون اکرم العالم نسبت به این علم منجّز است یا نه، معلّق است به اینکه اگر یک روزی عادل شد اکرامش بر من واجب است و اکنون واجب نیست.

در اینجا پاسخ شک شما این است که الاصل، البراءة عن التکلیف التنجیزی.

۲- مولی فرموده: اکرم العالم العادل، و شما عالمی را می‌شناسید که از کبائر اجتناب می کند و لکن مرتکب صغائر می‌شود.

حال شما شک می کنی که آن عدالتی را که مولی قید فرموده در این آقا محقّق شده یا نه؟

در پاسخ به این شک شما می گوئیم: الاصل، البراءة عن التکلیف التنجیزی.

اما اگر بپرسید که:

ما نحن فیه یعنی زمینی که اکنون مبتلا به نیست لکن ممکن است در آینده مبتلا به باشد آیا اجتنبش بر من منجّز هست یا نه؟

به شما پاسخ می‌دهیم که: الاصل، البراءة عن التکلیف التنجیزی.

جناب شیخ بیان رجوع به اصل لفظی یا اصل اصالهٔ الاطلاق جهت پاسخ به سؤال مورد نظر چگونه است؟

بدین نحو است که: اگر فرضا بدانید که زمین اطراف ظرف نجس شده است، اما ندانید که خطاب اجتنب بر شما منجّز شده یا نه؟ به شما می گوئیم:

ص: ۲۲۹

۱- خطاب که مطلق است بدین معنا که شارع فرموده: اجتنب عن النجس.

۲- اگر این زمین نجس و محلّ ابتلاء شما باشد که خطاب مطلق اجتنب هم بر شما منجّز خواهد بود قطعا.

اما یک قدر متیقّنی از این اجتنب خارج و استثناء شده است و آن در جائی است که ما بدانیم خطاب تنجیزی عرفا قبیح و ناپسند است.

فی المثل:

آنجائی که یک قطره نجس افتاده و ما نمی‌دانیم در این آب افتاده که برای مصرف تهیّه کرده‌ایم و یا پشت آن پرنده‌ای افتاده که پرید و رفت و اصلا محل ابتلاء ما نیست؟

در اینجا:

به فرض اینکه بدانیم آن پرنده نجس شده، منجّز شدن خطاب اجتنب بر ما عرفا قبیح و خنده‌آور است.

اما آنجا که خطاب تنجیزی عرفا قبیح نیست و یا اینکه ما نمی‌دانیم که خطاب تنجیزی قبیح است یا نه؟

مثل ما نحن فیه، جای همان اطلاق اجتنب عن النجس است.

حاصل مطلب شما در اینجا چه شد؟

این شد که شارع فرموده: اجتنب عن النجس، این خطاب مطلق است و دارای سه مورد:

۱- موردی که خطاب تنجیزی حسن است.

۲- موردی که خطاب تنجیزی قبیح است.

۳- موردی که نمی‌دانیم خطاب تنجیزی حسن است یا قبیح؟ که اینجا محلّ بحث ما بود.

از سه مورد فوق:

یک مورد خارج از تحت اجتنب عن النجس بود و آن فرضی بود که ما قبح عقاب تنجیزی را می‌دانستیم.

دو مورد هم تحت خطاب اجتنب باقی ماند:

یکی آنجا که حسن خطاب تنجیزی را می‌دانستیم، مثل آنجائی که هر دو محلّ ابتلاء ماست و فعلا خطاب تنجیزی نسبت به هر دو حسن دارد.

یکی هم آنجا که شک می‌کردیم در اینکه آیا این خطاب حسن تنجیزی دارد یا نه؟

که در اینجا به اصل اصالهٔ الاطلاق تمسّک می‌کردیم.

ص: ۲۳۰

جناب شیخ نتیجه مراجعه به اصل برائت چه بود؟

این بود که یک طرف را از ابتلاء خارج کردیم، باقی ماند یک طرف که در آن اصل برائت جاری کردیم.

نتیجه مراجعه به اصل اصالهٔ الاطلاق چیست؟

این است که هر دو طرف شبهه اجتنب عن النجس دارند یعنی این یکی ظرف نجس باشد، اجتنب دارد آن یکی ظرف هم نجس باشد اجتنب دارد.

در نتیجه یجب الاجتناب، باید از هر دو اجتناب نمود.

جناب شیخ خلاصه مطلب را بفرمائید؟

در مورد شک در تکلیف تنجیزی:

۱- گاهی به اصالهٔ البراءهٔ رجوع می‌کنیم و نتیجه می‌گیریم که یجوز ارتکاب طرف الآخر.

۲- گاهی به اصالهٔ الاطلاق رجوع می‌کنیم و نتیجه می‌گیریم که یجب الاحتیاط، زیرا هر دو در حکم محلّ ابتلاء هستند.

جناب شیخ اگر ما یک مطلقی داشته باشیم که مقیّد باشد و لکن قیدش مجمل باشد مثل اکرم العالم که عام است و مطلق و در جای دیگری این خطاب قید عدالت دارد اما ما نمی‌دانیم که عدالت به صرف اجتنب عن الکبائر محقّق می‌شود یا اینکه نه تحقّق عدالت علاوه بر اجتناب از کبائر نیاز به اجتناب از صغائر هم دارد، یعنی اینجاست که قید مجمل می‌شود و وقتی که قید در مورد شک مجمل شد نمی‌دانیم که آیا به اصل برائت مراجعه کنیم تا اصل، عدم تکلیف تنجیزی باشد و یا اینکه به اصالهٔ الاطلاق مراجعه کنیم، چه باید کرد و شما چه پاسخ می‌دهید؟

رجوع کنید به اطلاق اکرم العالم.

جناب شیخ بیان رجوع به دلیل خاص جهت پاسخ به سؤال مورد نظر چیست؟

این است که:

ممکن است ما بگوئیم ملاک وجوب احتیاط و عدم وجوب احتیاط و یا ملاک حسن تنجیز و قبح تنجیز، صحیحه علی بن جعفر است، شما همین را برای همه جا ملاک قرار دهید.

ص: ۲۳۱

متن: الرابع (وجوب اجتناب از مشتبهین و عدم وجوب سایر آثار شرعیّه) أنّ الثابت فی کلّ من المشتبهین- لأجل العلم الإجمالی بوجود الحرام الواقعی فیهما- هو وجوب الاجتناب، لأنّه اللازم من باب المقدّمة من التکلیف بالاجتناب عن الحرام الواقعی، أمّا سائر الآثار الشرعیّة المترتّبة علی ذلک الحرام فلا تترتّب علیهما، لعدم جریان باب المقدّمة فیها، فیرجع فیها إلی الأصول الجاریة فی کلّ من المشتبهین بالخصوص، فارتکاب أحد المشتبهین لا یوجب حدّ الخمر علی المرتکب، بل یجری أصالة عدم موجب الحدّ و وجوبه.

و هل یحکم بتنجّس ملاقیه؟ وجهان، بل قولان مبنیّان علی أنّ تنجّس الملاقی إنّما جاء من وجوب الاجتناب عن ذلک النجس، بناء علی أنّ الاجتناب عن النجس یراد به ما یعمّ الاجتناب عن ملاقیه و لو بوسائط، و لذا استدلّ السیّد أبو المکارم فی الغنیة علی تنجّس الماء القلیل بملاقاة النجاسة، بما دلّ علی وجوب هجر النجاسات فی قوله تعالی: وَ الرُّجْزَ فَاهْجُرْ، و یدلّ علیه أیضا ما فی بعض الأخبار من استدلاله علیه السّلام علی حرمة الطعام الّذی مات فیه فأرة ب: «أنّ اللّه سبحانه حرّم المیتة»، فإذا حکم الشارع بوجوب هجر کلّ واحد من المشتبهین فقد حکم بوجوب هجر کلّ ما لاقاه. و هذا معنی ما استدلّ به العلامة قدّس سرّه فی المنتهی علی ذلک: بأنّ الشارع أعطاهما حکم النجس، و إلّا فلم یقل أحد: إنّ کلّا من المشتبهین بحکم النجس فی جمیع آثاره.

أو أنّ الاجتناب عن النجس لا یراد به إلّا الاجتناب عن العین، و تنجّس الملاقی للنجس حکم وضعیّ سببیّ یترتّب علی العنوان الواقعی من النجاسات نظیر وجوب الحدّ للخمر، فإذا شکّ فی ثبوته للملاقی جری فیه أصل الطهارة و أصل الإباحة.

ترجمه:

تنبیه چهارم: در وجوب اجتناب از مشتبهین و عدم وجوب سایر آثار شرعیّه

اشاره

آنچه در هریک از مشتبهین، بخاطر علم اجمالی به وجود حرام واقعی در آن دو، ثابت (شده) است، همان وجوب اجتناب (از هر دو) است؛ زیرا (اجتناب از هریک از مشتبهین) از باب مقدمه علمیه لازم است (و منشا این لزوم) از (همان) تکلیف به اجتناب از حرام واقعی است (یعنی وقتی شارع فرمود اجتنب عن الخمر و شما می‌دانی احد الإناءین خمر است از باب مقدمه علمیه و دفعا للعقاب المحتمل باید از هر دو اجتناب کنی).

ص: ۲۳۲

امّا سایر آثار شرعیه (مثل جریان حدّ بر شارب الخمر) که بر این حرام مترتب است به دلیل عدم جریان مقدمه علمیّه در (بقیه) آن آثار، برآن دو (مشتبهین) مترتّب نمی‌شود؛ پس در سایر آثار به اصولی که در هریک از مشتبهین بالخصوص جاری می گردد رجوع می‌شود (مثلا این یکی اناء را شرب نموده آیا حد بر او جاری می‌شود یا نه؟ اصل، برائت از حدّ است و اگر آن یکی اناء را شرب کرده باشد، باز هم اصل، برائت از حد است).

پس ارتکاب یکی از دو مشتبه موجب حدّ خمر بر مرتکب نمی‌شود، بلکه اصل عدم وجوب الحدّ جاری می‌شود.

آیا ملاقی با احد المشتبهین نجس است؟

(در اینکه) آیا به تنجّس ملاقات‌کننده (با) مشتبهین حکم می‌شود یا نه؟ دو وجه و بلکه دو قول وجود دارد که مبتنی هستند بر اینکه:

۱- تنجّس ملاقی از (همان) وجوب اجتناب از نجس بدست می‌آید، بنا بر اینکه از اجتنب عن النجس معنائی اراده شده که اعمّ است از اجتناب (از نجس) و از ملاقی نجس و لو بواسطه (چند ملاقی یکی پس از دیگر).

و لذا سید ابو المکارم ابن زهره در غنیه استدلال نموده بر تنجّس آب قلیل به سبب ملاقات با نجاست، به مطلبی که دلالت دارد بر وجوب اجتناب از نجاسات در این سخن خدای تعالی که (از نجاست اجتناب کن).

۲- و نیز دلالت می‌کند بر این (معنای) فاهجره آنچه در اخبار است از استدلال امام علیه السّلام، بر حرمت طعامی که موشی در آن مرده است به اینکه خدای سبحان میته را حرام نموده.

پس وقتی شارع حکم می‌کند به وجوب اجتناب از هریک از مشتبهین (در حقیقت) حکم نموده است به اجتناب از هر چیزی که با آن ملاقات کند.

و این معنای آن استدلالی است که علّامه در منتهی بر این مطلب نموده که:

شارع حکم نجس را (که اجتنب عنه و عن ملاقیه هست) به مشتبهین اعطاء فرموده (یعنی اجتنب عن المشتبهین و عن ملاقیه) و الّا (اگر منظور علّامه این نبود) احدی نگفته است که هریک از مشتبهین در حکم نجس (مثلا خمر) است، در تمام آثار (خمر، حتی در اجراء حد مثلا خیر، منظور این نیست بلکه منظور همان اجتنبی است که به خمر داده به مشتبهین هم داده).

یا اینکه از اجتناب عن النجس جز اجتناب از خود نجس اراده نشده است و نجس شدن ملاقی به

ص: ۲۳۳

سبب نجس یک حکم وصفی سببی است که خودش بر عنوان واقعی نجاست مترتب است (که این نجاسات ده چیزند که ملاقاتشان سبب نجاست می‌شود و این ربطی با مشتبه نـدارد، چون مشتبه از نجاسات ده‌گانه نیست)، مثل وجوب (اجرای) حد بخاطر (شرب) خمر.

پس اگر در ثبوت این حکم برای ملاقی شک شود (همان‌طور که در ما نحن فیه چنین است یعنی اگر چیزی به احد المشتبهین ملاقات کند، در اجتناب از آن شک داریم)، اصل طهارت و اصل اباحه در آن جاری می‌شود.

ص: ۲۳۴

تشریح المسائل

به‌طور کلّی هریک از محرّمات و نجاسات واقعیّه از نظر اسلام دارای چه آثاری هستند؟

۱- آثار تکلیفیه؛ ۲- آثار وضعیّه.

فی المثل شرب خمر:

- یک حکم تکلیفی دارد که حرمت شرب و عقاب برآن است.

- یک اثر وضعی دارد که سبب اجراء حدّ شرعی و تنجّس ملاقی می‌شود و ....

البته این آثار و احکام با علم به شرب خمر واقعی برآن مترتّب می‌شود.

انما الکلام در اینجا چیست؟

در موارد علم اجمالی است می‌خواهیم ببینیم که علم اجمالی نسبت به کدام دسته از آثار فوق الذکر مؤثر است.

پس مراد از (ان الثابت و کلّ من المشتبهین لاجل العلم الاجمالیّ ...) چیست؟

پاسخ شیخ است به سؤال مزبور مبنی بر اینکه:

۱- علم اجمالی، بالاجماع نسبت به آثار تکلیفیه یعنی وجوب اجتناب و حرمت ارتکاب همچون علم تفصیلی مؤثر است و لذا اگر کسی با علم اجمالی مخالفت کرده و حد اقل یک طرف شبهه را هم مرتکب شود معاقب است چنانکه در بحث از دلیل بر وجوب موافقت قطعیّه آمد که وقتی خطاب منجّز مثل اجتنب داریم:

۱- به هر طرف از شبهه نظر کنیم در ارتکابش احتمال عقاب می‌رود.

۲- دفع عقاب محتمل عقلا واجب است.

۳- دفع عقاب محتمل حاصل نمی‌شود مگر با اجتناب از دو طرف شبهه.

پس باید از باب مقدمه علمیّه از هر دو طرف شبهه اجتناب نمود.

۲- علم اجمالی، بالاجماع نسبت به اثر وضعی شرب خمر یعنی اجرای حدّ مؤثر نیست.

یعنی اگر اجمالا بدانیم احد الإناءین خمر است و یکی از آن دو را مرتکب شدیم، مستحق حدّ الهی نمی‌شویم، چرا که حدّ شرعی و الهی بر شرب الخمر بار می‌شود.

عبارت اخرای مطلب اخیر چیست؟

این است که گفتیم:

اگر انائین مشتبهینی وجود داشته باشد که اجمالا می‌دانیم یکی خلّ و یکی خمر است و لکن تفصیلا نمی‌دانیم کدامیک خمر است، باید از هر دو اجتناب نمود.

ص: ۲۳۵

حال:

اگر بپرسید که آیا اثر وضعی را می‌توان سر هر دو طرف شبهه درآورد، همان‌طور که اثر تکلیفی اجتنب را سر هر دو در می‌آوریم؟

به عبارت دیگر:

آیا می‌توان گفت همان‌طور که کلا المشتبهین خطاب اجتنب دارد و گفته می‌شود اجتنب عن هذا و اجتنب عن ذاک، هر دو نیز حدّ شرب خمر را دارند؟

شیخ پاسخ می‌دهد که خیر.

زیرا شریک بودن این دو در اجتنب در اثر تکلیفی است و نه در اثر وضعی.

یعنی این‌گونه نیست که اگر شما یک طرف را مرتکب شدید چه خمر باشد و چه نباشد حد بر شما جاری شود.

بله:

اگر هر دو را مرتکب شوید چون علم اجمالی دارید که یکی خمر است قطعا، می‌شوید شارب الخمر و شارب الخمر حدّ دارد و لکن به صرف شرب یکی، حکم به حدّ شارب نمی‌کنیم، چرا که شاید این طرف مصادف با واقع یعنی خمر نباشد.

پس چرا خطاب اجتنب سر هر دو می‌آید ولی حدّ سر هر دو نمی‌آید؟

زیرا اجتنب تکالیف است و تکلیف عقاب‌آور است.

حال:

در هریک از مشتبهین احتمال عقاب می‌رود.

دفع عقاب محتمل عقلا واجب است.

پس اجتناب از هر دو طرف از باب دفع عقاب محتمل، واجب است.

اما سایر آثار نه ربطی به احتمال عقاب دارد و نه دفع عقاب محتمل، بلکه بستگی به موضوع دارند.

بله، شرب خمر موجب حدّ است، لکن در صورتی که شما احراز کنی که فلان شخص شرب خمر کرده است، اما اگر موضوع را احراز نکنی، نمی‌توانی حدّ جاری کنی.

حاصل مطلب در اینجا چیست؟

این است که:

ابتدا باید موضوع را احراز نمود سپس حکم را برآن بار نمود و حال آنکه در اینجا موضوع مشکوک است و لذا حکم بار نمی‌شود بلکه اصل عدم جاری می‌شود.

ص: ۲۳۶

این اصل عدم:

چه اصل موضوعی یعنی اصالهٔ عدم موجب الحدّ باشد.

چه اصل حکمی یعنی اصالهٔ عدم وجوب الحدّ باشد.

نکته: این قاعده در باب حدود است که تدرأ الحدود بالشبهات.

جناب شیخ آیا نمی‌شود همان‌طور که در اثر تکلیفی از مقدمه علمیّه استفاده کردید در اینجا نیز استفاده کنید؟

خیر، مقدمه علمیه در مورد احتمال عقاب است و در اینجا احتمال عقاب وجود ندارد بلکه سخن از آثار وضعیه است که ترتبش به احراز موضوع است.

انما الکلام در (و هل یحکم بتنجّس ملاقیه ...) چیست؟

این است که آیا ملاقی احد المشتبهین متنجّس شده و وجوب اجتناب پیدا می‌کنند یا نه؟

مراد از (وجهان، بل قولان مبنیان علی ان ...) چیست؟

این است که پاسخ به سؤال مزبور مبتنی بر دو مسئله است بدین معنا که آیا تنجّس ملاقی و وجوب اجتناب از آن در خود اعیان نجسه که می‌گوئیم ملاقی نجس، نجس است یک حکم تکلیفی طلبی است؟

و یا یک حکم وضعی سببی؟

قبل از هر چیز بفرمائید معنای حکم تکلیفی طلبی چیست؟

این است که:

حکم تنجّس ملاقی و وجوب اجتناب از آن، از همان امر به اجتناب از عنوان حرام واقعی یعنی خمر، استفاده می‌شود.

یعنی میان نجاست شیء و وجوب اجتناب از آن و نجاست ملاقی و وجوب اجتناب از آن، ملازمه است و لذا نیازی به امر جدید و دلیل تعبّدی جداگانه نمی‌باشد.

و لذا اجتنب عن الخمر یعنی اجتنب عنه و عن ملاقیه و لو در چند واسطه.

معنای حکم وضعی سببی چیست؟

این است که:

۱- وجوب اجتناب از خود عنوان محرّم مثلا خمر از امر اوّل بدست می‌آید.

۲- وجوب اجتناب از ملاقی آن حرام واقعی و یا نجاست ملاقی، از دلیل علی‌حده بدست می‌آید بدین معنا که شارع مقدس تعبدا ملاقات با نجاست را سبب برای تنجّس ملاقی و وجوب اجتناب از آن قرار داده است.

ص: ۲۳۷

اگر تنجّس ملاقی و وجوب اجتناب از آن یک حکم تکلیفی طلبی باشد نتیجه چه می‌شود؟

در ما نحن فیه که باب علم اجمالی و مشتبهین است گفته می‌شود که:

۱- ارتکاب مشتبهین شرعا و عقلا حرام و اجتناب از آن دو واجب است.

۲- معنای اجتنب عن المشتبه نیز اجتنب عنه و عن ملاقیه است.

پس: از ملاقی احد المشتبهین هم باید اجتناب نمود و علم اجمالی در اینجا مؤثر است.

اگر تنجّس ملاقی و وجوب اجتناب از آن یک حکم وضعی سببی باشد که شارع مستقلا ملاقات را سبب نجاست ملاقی قرار داده نتیجه چه می‌شود؟

گفته می‌شود:

۱- در باب ملاقی نجس و وجوب اجتناب از آن تعبد خاص و دلیل مخصوص داریم که عبارتند از روایات کثیره و اجماعات فقهاء.

۲- در باب ملاقی احد المشتبهین چنین دلیلی نداریم و علم اجمالی در اینجا مؤثر نیست.

تصویر مسئله ملاقی نجس و ملاقی مشتبهین در یک گفتمان ساده چگونه است؟

اگر گفته شود که جناب شیخ:

۱- الخمر حرام سرایت کرد به مشتبهین و گفته شد المشتبهان حرامان، حال آیا الخمر یوجب الحدّ نیز سرایت می‌کند به مشتبهین تا بگوئیم المشتبهان یوجبان الحدّ یا نه؟

۲- ملاقی النجس (مثلا خمر) یتنجس، آیا ملاقی المشتبهین نیز یتنجّس.

به عبارت دیگر اگر چیزی با خمر ملاقات کند حتما نجس می‌شود، به احد المشتبهین چطور باز هم متنجّس می‌شود یا نه؟ چه پاسخ می‌دهید؟

شیخ می‌فرماید:

سرایت کردن و نکردن و تنجّس ملاقی در برخورد با مشتبهین بستگی دارد به اینکه حکم یتنجّس طلبی باشد و یا وضعی سببی.

فی المثل:

وقتی ما تفصیلا بدانیم که این اناء خمر است، اگر چیزی با این خمر ملاقات کند یقینا یتنجّس. آیا این یتنجّس حکمی طلبی است یا حکمی وضعی و سببی؟

خواهید گفت: طلبی است.

اگر بپرسید حکمی طلبی است یعنی چه؟

به شما می‌گویم: یعنی از اجتنب عن الخمر دو مطلب استفاده می‌شود:

ص: ۲۳۸

۱- از خمر اجتناب کن.

۲- از ملاقی خمر هم اجتناب کن.

و لذا الخمر حرام یعنی الخمر و ملاقیه حرامان.

اگر بپرسید حکمی وضعی و سببی است یعنی چه؟

به شما می‌گوئیم: حکم اجتنب از ملازمه بین ملاقی و ملاقاه بدست نمی‌آید چون ملازمه‌ای در اینجا نیست بلکه از طریق آیات و یا روایات بدست می‌آید، چنانکه شارع تعبدا فرموده:

اگر کسی شرب خمر کرد بر او حدّ جاری می‌شود که این وجوب حدّ یک اثر وضعی تعبّدی است.

اگر بپرسید مرادتان از اثر وضعی تعبّدی چیست؟

به شما می‌گوئیم: سببیّت است یعنی شارع همان‌طور که تعبّدا:

۱- شرب خمر را سبب اجراء حدّ قرار داده است.

۲- دلوک شمس را سبب وجوب نماز ظهر قرار داده است.

۳- استطاعت را سبب وجوب حج قرار داده است.

همین‌طور هم ملاقی با خمر را نیز سبب بر انفعال قرار داده است.

اگر بپرسید از این دو نظر و یا دو مبنا چه می‌فهمید؟

به شما می‌گوئیم:

اگر نظر و مبنای اول را اختیار کردید تنجّس ملاقی یک اثر تکلیفی و حکمی است یعنی از اجتنب عن النجس، هم اجتناب از خود نجس را می‌فهمیم و هم اجتناب از ملاقی نجس را.

در نتیجه ملاقی با احد مشتبهین هم واجب الاجتناب است.

چرا؟ زیرا:

هریک از مشتبهین دارای حکم اجتنب است، اجتنب هم به‌معنای، اجتنب عنه و عن ملاقیه هست.

پس ملاقی با احد المشتبهین هم واجب الاجتناب است. فی المثل:

۱- معنای اجتنب عن الخمر، اجتنب عنه و عن ملاقیه می‌باشد.

۲- هریک از انائین مشتبهین حکم اجتنب دارد.

پس: اجتنب عن کلّ من المشتبهین و عن ملاقیه.

پس: اگر در باب نجاسات تنجّس ملاقی حکمی طلبی باشد، باید از ملاقی کلا المشتبهین نیز اجتناب نمود، چون همان‌طور که نجاسات اجتنب دارند، مشتبهین هم اجتنب دارند، معنای اجتنب هم، اجتنب عنه و عن ملاقیه هست.

ص: ۲۳۹

و اگر در باب نجاسات تنجّس ملاقی حکمی سببی باشد و نه مربوط به اجتنب، احد المشتبهین منفعل نبوده و حکم به نجاست آن نمی‌شود و وجوب اجتناب ندارد.

زیرا شارع در باب مشتبهین چنین مطلبی را نفرموده است.

به عبارت دیگر چیز نداریم که بما بگوید ملاقی با مشتبه منفعل می‌شود

حال: اگر چنین باشد:

معنای اجتنب، اجتنب عن النجس است و نه عن ملاقیه.

در هیچ‌یک از مشتبهین دلیلی بر اینکه ملاقی المشتبه ینفعل نداریم.

پس: حکم به ملاقی مشتبهین از طریق اجتنب نمی‌شود و نیاز به حکم خارجی دیگری است.

پس از تصویر مطلب مراد از (و لذا استدل السیّد ابو المکارم فی الغنیهٔ ...) چیست؟

این است که برخی از جمله سید ابو المکارم ابن زهره در غنیه و علّامه در منتهی قائل به قول اول گردیده و مدعی شده‌اند که وجوب اجتناب از ملاقی از اجتنب استفاده می‌شود و به عبارت دیگر یک حکم طلبی است.

بدین معنا که اجتنب عن الشیء یعنی اجتنب عنه و عن توابعه و اعوانه و ...

مراد از (بما دل علی وجوب هجر النجاسات فی قوله تعالی: وَ الرُّجْزَ فَاهْجُرْ چیست؟

بیان اولین دلیل ابن زهره و علامه است در اثبات مدّعای خودشان.

اولین دلیل حضرات در این مسئله چیست؟

تبادر وضعی است یعنی آنچه از کلمه اجتنب عن الشیء به ذهن انسان خطور می‌کند، همان اجتنب عنه و عن ملاقیه است.

چرا؟

زیرا خطاب در:

۱- اجتنب عن الخمر ۲- اجتنب عن النجس ۳- و الرجز فاهجر اعم است بدین معنا که هم نجس را شامل می‌شود هم ملاقی نجس را.

۲- این خطاب اجتنب عن النجس در اطراف علم اجمالی نیز وجود دارد و لذا چون اعم است شامل ملاقی هم می‌شود.

۳- سلّمنا که خطاب اجتنب شامل ملاقی المشتبه نشود، ملاقی المشتبه در اطراف علم اجمالی داخل می‌شود.

حال پس از ملاقات ما اجمالاً می‌دانیم که یا این اناء نجس است و یا آن اناء و ملاقیش،

ص: ۲۴۰

لذا وقتی ملاقی طرف علمی اجمالی می‌شود، واجب الاجتناب است مثل آنجا که از اوّل امر، سه ظرف داریم و اجمالا می‌دانیم که یا این ظرف نجس است و یا آن دوتای دیگر.

چرا معتقدند که اجتنب عن النجس هم شامل نجس می‌شود هم شامل ملاقی؟

زیرا حذف متعلق در اجتنب عن النجس و ... مفید عموم است پس معنای خطاب اجتنب این است که از هر استفاده‌ای که به نحوی از انحاء مربوط به نجس و یا خمر و یا میته است اجتناب کن، از جمله این امور استفاده از ملاقی است که باید از آن اجتناب نمود.

بنابراین خود خطاب است که تعمیم داشته و هم شامل عنوان می‌شود، هم ملاقی عنوان.

پس مراد از (و یدل علیه ایضا ما فی بعض الاخبار من استدلاله علیه السّلام ...) چیست؟

بیان دومین دلیل حضرات است در مدّعایشان مبنی بر اینکه مؤید این اجتنب عنه و عن ملاقیه دلیل خاص یعنی روایت امام علیه السّلام است شخصی از امام باقر پرسید یا ابن رسول اللّه، موشی در ظرف روغنی افتاده و مرده است، استفاده از این روغن چگونه است؟

امام علیه السّلام می‌فرماید: نباید از آن بخوری.

سائل گفت: این موش مرده چه ارزشی دارد که من از این همه روغن درگذرم؟

امام علیه السّلام فرمود: تو در حقیقت موش مرده را ناچیز به حساب نیاوردی بلکه حکم خدا را که فرمود: ان اللّه حرم المیتهٔ من کل شیء، سبک شمردی.

سائل از ملاقی میته یعنی روغن می‌پرسند چرا امام حکم خود میته را بیان می‌کنند؟

زیرا کبرای کلّی مسلّم و مفروغ عنه است و نیازی به ذکر آن نمی‌باشد.

از بیان صغری بدون ذکر کبری در این حدیث چه استفاده‌ای می‌کنیم؟

استفاده می‌کنیم که میان حرمت شیء و حرمت ملاقی آن ملازمه است.

حال: در ما نحن فیه، کبرای کلّی این است که حرمهٔ الشیء، مستلزم لحرمهٔ ملاقیه.

آنگاه: با انضمام این کبرای کلّی به آن صغرای مذکور می‌گوئیم:

۱- موش مرده میته است.

هر میته‌ای حرام است.

پس: موش مرده حرام است.

۲- موش مرده حرام است

ملاقی حرام، حرام است

پس: ملاقی موش مرده که روغن باشد، حرام است.

ص: ۲۴۱

تطبیق این حدیث با ما نحن فیه چگونه است؟

می گوئیم:

هریک از مشتبهین علی الظاهر حرام‌اند.

بین حرمت شیء با حرمت ملاقی آن ملازمه است.

پس: ملاقی هریک از مشتبهین حرام است و واجب الاجتناب.

به عبارت دیگر:

هریک از دو مشتبه حرام و واجب‌الاجتناب‌اند.

میان حرمت شیء و حرمت ملاقیه ملازمه هست.

چیزی با احد المشتبهین ملاقات کرده است.

پس: ملاقی احد المشتبهین نیز (مثل ملاقی خمر) واجب الاجتناب است.

مراد از (او ان الاجتناب عن النجس لا یراد به الّا الاجتناب عن العین ...) چیست؟

این است که مشهور قائل به قول دوم شده و گفته‌اند:

وجوب اجتناب از ملاقی نجس، اثر تکلیفی نیست بـدین معنا که نه از اجتنب عن النجس بدست آمده و نه از ملازمه حرمهٔ الشـیء و حرمت ملاقیه. بلکه دلیل خارجی بر سـبب انفعال ملاقی داریم و این حکم وجوب حکم وضـعی سببی است حال وقتی مطلب از این باب شد می گویند:

این دلیـل خـاصّ هم تنها در باب ملاقی النّجس موجود است و الّا در ملاقی المشـتبه ما چنین دلیلی نـداریم، و لـذا علم اجمالی مؤثر نیست.

پس نمی‌توانیم بگوئیم:

ملاقی المشتبهین نجس و اجتناب از آن واجب است.

به عبارت دیگر:

شارع در باب نجاسات فرموده: ملاقات نجس سـبب انفعال ملاقیه می‌شود و دیگر نفرموده که ملاقی مشـتبه هم سبب انفعال می‌شود. سبب دلیل می‌خواهد.

پس در باب نجاسات دلیل داریم بر سببیّت و لکن در باب مشتبهات دلیلی بر سببیّت نداریم.

ص: ۲۴۲

متن: و الأقوی: هو الثّانی.

أمّا أوّلا: فلما ذکر، و حاصله: منع ما فی الغنیهٔ، من دلالهٔ وجوب هجر الرّجز علی وجوب الاجتناب عن ملاقی الرّجز إذا لم یکن علیه أثر من ذلک الرّجز، فتجنّبه حینئذ لیس إلّا لمجرّد تعبّد خاصّ، فإذا حکم الشارع بوجوب هجر المشتبه فی الشبههٔ المحصورهٔ، فلا یدلّ علی وجوب هجر ما یلاقیه.

نعم، قد یدلّ بواسطهٔ بعض الأمارات الخارجیّهٔ، کما استفید نجاسهٔ البلل المشتبه الخارج قبل الاستبراء من أمر الشارع بالطهارهٔ عقیبه، من جههٔ استظهار أنّ الشارع جعل هذا المورد من موارد تقدیم الظاهر علی الأصل، فحکم بکون الخارج بولا، لا أنّه أوجب خصوص الوضوء بخروجه.

و به یندفع تعجّب صاحب الحدائق من حکمهم بعدم النجاسهٔ فیما نحن فیه و حکمهم بها فی البلل، مع کون کلّ منهما مشتبها حکم علیه ببعض أحکام النجاسهٔ.

و أمّا الرّوایهٔ، فهی روایهٔ عمرو بن شمر، عن جابر الجعفی، عن أبی جعفر علیه السّلام: «أنّه أتاه رجل فقال له: وقعت فأرهٔ فی خابیهٔ فیها سمن أو زیت، فما تری فی أکله؟ فقال أبو جعفر علیه السّلام: لا تأکله، فقال الرّجل: الفأرهٔ أهون علی من أن أترک طعامی لأجلها، فقال له أبو جعفر علیه السّلام: إنّک لم تستخفّ بالفأرهٔ و إنّما استخففت بدینک، إنّ اللّه حرّم المیتهٔ من کلّ شیء».

وجه الدلالهٔ: أنّه علیه السّلام جعل ترک الاجتناب عن الطعام استخفافا بتحریم المیتهٔ، و لو لا استلزامه لتحریم ملاقیه لم یکن أکل الطعام استخفافا بتحریم المیتهٔ، فوجوب الاجتناب عن شیء یستلزم وجوب الاجتناب عن ملاقیه.

لکنّ الرّوایهٔ ضعیفهٔ سندا. مع أنّ الظاهر من الحرمهٔ فیها النجاسهٔ، لأنّ مجرّد التحریم لا یدلّ علی النجاسهٔ فضلا عن تنجس الملاقی، و ارتکاب التخصیص فی الروایهٔ بإخراج ما عدا النجاسات من المحرّمات، کما تری، فالملازمهٔ بین نجاسهٔ الشیء و تنجّس ملاقیه، لا حرمهٔ الشیء و حرمهٔ ملاقیه.

ترجمه:

[اقوی] عدم حکم به تنجّس ملاقی

جناب شیخ می‌فرماید:

قول قوی‌تر همان قول دوم است (که می گوید اثر وضعی است و نه تکلیفی).

ص: ۲۴۳

امّا:

اوّلاً: به خاطر آنچه (آنفا) گفته آمد و حاصل آن گفته، منع آن مطلبی است که در غنیه است و آن عبارتست از دلالت وجوب اجتناب از رجز بر وجوب اجتناب از ملاقات‌کننده رجز آنگاه که اثری از این رجز در آن ملاقاه نباشد.

پس تنجیس آن نیست مگر به مجرّد تعبّدی خاص.

پس وقتی شارع حکم می‌کند به وجوب اجتناب از مشتبه در شبهه محصوره، دلالت ندارد بر وجوب اجتناب از آنچه ملاقات‌کننده با آن مشتبه است.

استدراک بله، گاهی (اجتنب عن المشتبه) دلالت می‌کند (بر نجاست ملاقیه) امّا بواسطه برخی امارات خارجیه، چنانکه استفاده شده است نجاست بلل مشتبهی که قبل از استبراء خارج می‌شود، از امر شارع به وضو گرفتن پس از این بلل مشتبه، به جهت روشن شدن این مطلب که شارع این مورد را از موارد تقدیم ظاهر بر اصل قرار داده است، در نتیجه به بول بودن آن بلل خارج شده کرده است، نه اینکه به واسطه خروج این بلل یک وضوی بخصوص واجب کرده باشد.

و بدین‌وسیله تعجب صاحب حدائق از حکم این حضرات به عدم نجاست (ملاقی) در ما نحن فیه (یعنی مشتبهین) و حکمشان به تنجّس ملاقی در بلل مشتبه، دفع می‌شود و حال آنکه هریک از این دو (مشتبهین و بلل مشتبه) که مشتبه‌اند شارع برخی احکام نجاست را برآن بار کرده است. (فی المثل بر بلل مشتبه وضو بگیر را بار کرده و به مشتبهین اجتنب را).

و اما این روایت،

که روایتی است از عمر و پسر شمر از جابر جعفی از امام باقر علیه السّلام:

مردی نزد امام علیه السّلام آمد و به ایشان عرض کرد:

موشی در خمره‌ای افتاده که در آن روغن حیوانی و یا روغن نباتی بود، نظرتان در مورد خوردن آن چیست؟

امام علیه السّلام فرمودند: آن را نخور (دور بریز).

آن مرد گفت: موش بی‌ارزش‌تر است از اینکه من غذای خود را بخاطر او ترک کنم (و دور بریزم).

امام علیه السّلام به او فرمود: تو موش را کوچک نشمردی، بلکه دینت را کوچک شمردی (چرا که) خدای تعالی میته هر چیزی را حرام فرموده است.

ص: ۲۴۴

استدلال به روایت مزبور بر تنجّس ملاقی وجه دلالت (این حدیث بر ما نحن فیه این است که):

امام علیه السّلام عدم اجتناب از روغن را کوچک شمردن حرمت میته قرار داد (بدین معنا که میان حرمت شیء و ملاقی آن ملازمه هست).

و اگر ملازمه حرمت شیء با حرمت ملاقی آن نبود خوردن طعام (روغن) کوچک شمردن حرمت میته به حساب نمی‌آمد.

پس وجوب اجتناب از چیزی مستلزم وجوب اجتناب از ملاقی آن است.

پاسخ شیخ از این روایت و استدلال به آن این است که این روایت ضعیف السّند است علاوه بر اینکه ظاهرا (مراد) از حرمت در حدیث نجاست است، زیرا صرف حرام بودن شیء دلالت بر نجس بودن شیء نیست چه رسد به نجس بودن ملاقی آن.

پاسخ به یک اشکال مقدّر

و تخصیص زدن این روایت با خارج کردن ما عدای نجاسات از محرّمات.

پس ملازمه میان نجاست شیء و نجس شدن ملاقی آن مثل حرمت شیء و حرمت ملاقی آن نیست.

ص: ۲۴۵

تشریح المسائل

حاصل مطلب در (و الاقوی: هو الثانی ...) چیست؟

این است که جناب شیخ نیز قول دوم را برگزیده و می‌فرماید:

اینکه گفته می‌شود ملاقی نجس، نجس است از باب اثر وضعی است و نه از باب اثر تکلیفی و لذا:

- هرجا که بر تنجّس ملاقی، دلیل باشد ما تابع دلیل هستیم مثل ملاقی نجس واقعی.

هرجا که بر تنجّس ملاقی، دلیل وجود نداشت و ما در آن شک کردیم، چنانکه در ملاقی احد المشتبهین چنین است، به اصالهٔ الطهاره که یک اصل سببی است رجوع کرده و حکم به طهارت و حلیّت ملاقی می کنیم.

پس مراد از (اولا: فلما ذکر، و حاصله: منع ما فی الغنیهٔ ...) چیست؟

پاسخ شیخ به دلیل اوّل حضرات یعنی تبادر است و لذا می‌فرماید:

۱- گاهی آثار نجاست واقعی مثل ذرات خون و یا بول در ملاقی نیز به چشم می‌خورد.

در اینجا خطاب اجتنب عن النجس خودبخود بر ما منجّز می‌شود.

۲- گاهی هم صرف ملاقات است بدون اینکه اثری از عین نجس در ملاقی دیده شود در اینجا چه ملازمه و یا تبادری وجود دارد و چگونه می توان گفت:

اجتنب عن النجس یعنی اجتنب عنه و عن ملاقیه. و یا اجتنب عن الخمر یعنی اجتنب عنه و عن ملاقیه.

پس اجتنب عن الخمر، اجتناب از خود عنوان واقعی یعنی خمر است و این ربطی به ملاقی ندارد، الّا اینکه دلیل خاصّی بر تنجّس و وجوب اجتناب از ملاقی داشته باشیم.

پس مراد از (نعم قد یدل بواسطهٔ بعض الامارات الخارجیّهٔ کما ...) چیست؟

این است که: قائلین به قول اوّل می گویند جناب شیخ:

ما در فقه مواردی را سراغ داریم که شارع بر مشتبه بما هو مشتبه که محلّ بحث ماست احکام نجس واقعی را بار کرده است.

فی المثل شخصی بول کرده لکن بدون استبراء، محلّ را تطهیر و سپس وضو گرفته پس از آن رطوبتی را مشاهده کرده که نمی‌داند بول است و یا آب پاک؟

شارع فرموده: این شخص باید وضو بگیرد.

بله، مطلب شما صحیح است بفرمائید انّما الکلام در چیست؟

در این است که فقهاء بر اساس این حکم فتوا داده‌اند که اگر این رطوبت مشتبه به بدن و یا لباس

ص: ۲۴۶

شخص نیز اصابت کند، باید تطهیر کند.

آیا این حکم به تنجّس ملاقی مشتبه و وجوب اجتناب از آن نیست خواهید گفت چرا.

حال در ما نحن فیه هم شارع فرموده:

از مشتبهین اجتناب کن و این وجوب اجتناب از آثار خمر واقعی است که به مشتبهین سرایت داده شده است و لذا:

همان‌طور که در بلل مشتبه فتوا دادید که ملاقی مشتبه واجب الاجتناب است در ما نحن فیه هم بگوید ملاقی احد المشتبهین واجب الاجتناب است.

به عبارت دیگر:

حکم بول، وجوب وضو است همین وجوب وضو را به رطوبت مشتبه داده است.

چرا شما در آنجا ملاقی این رطوبت را متنجّس دانستید؟

در اینجا هم که شارع حکم خمر را به مشتبهین داده و فرموده از هر دو اجتناب کن حکم مشتبهین را نیز به ملاقی آن داده تا بشود متنجّس.

پس مراد از (و به یندفع تعجب صاحب الحدائق ...) چیست؟

پاسخ شیخ است به اشکال صاحب حدائق مبنی بر اینکه:

در مسئله بلل مشتبه، قرینه خارجیه‌ای وجود دارد که از آن قرینه، تنجّس ملاقی مشتبه را می‌فهمیم.

این قرینه، تقدیم ظاهر حال بر اصل است.

بیان شیخ را توضیح دهید؟

از آنجا که فرد پس از بول، بدون استبراء تطهیر کرده و وضو گرفته، اکنون که بلل را می‌بیند، شک می‌کند که آیا بول است و یا آب پاک؟

در اینجا اگر به اصل رجوع کند، اصل می‌گوید: ان‌شاءالله که پاک است و نیازی به تجدید وضو ندارد.

لکن ظاهر حال این شخص نشان می‌دهد که این رطوبتش بقایای بول است که در مجرای آن باقی مانده و اکنون ذره‌ذره خارج می‌شود.

و لذا:

شارع مقدّس در اینجا ظاهر حال را بر اصل مقدّم داشته و رطوبت مزبور را بول دانسته و در نتیجه حکم به وضو کرده است.

حال از آنجا که بول نجس است ملاقی این رطوبت هم که بول است نجس است و حال آنکه در ما نحن فیه هیچ قرینه‌ای بر هیچ‌یک از اطراف شبهه وجود ندارد ما هستیم و صرف ملاقات با

ص: ۲۴۷

احد المشتبهین دلیلی هم بر وجوب اجتناب نداریم، و لذا قیاس شما مع الفارق است.

حاصل مطلب در (و امّا الرّوایهٔ، فهی روایهٔ عمرو بن شمر، عن ...) چیست؟

پاسخ شیخ است از دلیل دوّم قائلین به قول اوّل مبنی بر اینکه:

اوّلا: حدیث مزبور ضعیف السند است و فاقد حجّیت.

ثانیا: حرمتی که در حدیث مطرح است، حرمت وضعی یعنی نجاست است و نه حرمت تکلیفی و لذا اشکال دلالی هم دارد.

به عبارت دیگر: امام که فرمود: انّ اللّه حرّم المیتهٔ من کلّ شیء یعنی انّ اللّه نجّس المیتهٔ من کلّ شیء. پس:

إنّ اللّه نجّس المیتهٔ من کلّ شیء. (صغری)

ملاقی النجس، نجس. (کبری) که ربطی به اجتنب ندارد و از دلیل خارجی به دست می‌آید.

پس: ملاقی النجس، نجس.

چرا حرمت در حدیث به‌معنای حرمت وضعی یعنی نجاست است؟

چون اگر به‌معنای ظاهری خود یعنی حرمت باشد، کبرای کلی یعنی ملازمه درست نخواهد بود.

چرا؟

زیرا محرّمات فراوانی وجود دارد که هیچ ملازمه‌ای با حرمت ملاقی خود ندارد. فی المثل:

۱- مال ربوی حرام است، حال آیا اگر یک هزاری از راه ربا بدست آمده باشد، یک هزاری دیگر با آن ملاقات کند، حرام می‌شود؟ خیر.

۲- مال غصبی حرام است، اگر دیواری از شما به دیوار یک خانه غصبی اتصال داشته باشد حرام است؟ خیر.

۳- مالی از طریق بیع باطل بدست آمده و حرام است، اگر مال دیگری به این مال برخورد کند حرام است؟ خیر.

و لذا اگر حرّم به‌معنای نجس باشد، کبرای کلّی تضمین می‌شود یعنی:

۱- خدای عالم میته را از هر حیوانی که باشد نجس فرموده.

۲- هر چیزی که نجس باشد الا و لا بد ملاقی با آن نیز نجس می‌شود.

بنابراین این مطلب ربطی به ما نحن فیه ندارد.

چرا که بحث ما در ملاقی احد المشتبهین است که دلیلی بر تنجّس آن نداریم و نه در ملاقی نجس.

اگر کسی بگوید چه اشکال دارد که حرّم به‌معنای ظاهریش یعنی همان حرمت گرفته و میان

ص: ۲۴۸

حرمت شیء با حرمت ملاقی قائل به ملازمه شده و نسبت به چند مورد مذکور از قبیل مال ربوی و ... این کبرای کلّی را تخصیص بزنیم تا ملاقی مشتبهین در تحت این کلّی باقی بماند؟

جناب شیخ می‌فرماید:

این تخصیص اکثر است و تخصیص اکثر نیز قبیح است و از مولای حکیم صادر نمی‌شود.

زیرا از میان محرّمات، این اعیان نجسه هستند که حرام‌اند و ملاقی آن‌ها نیز حرام است ولی سایر محرّمات این‌گونه نیستند.

و لذا چنین عامی موهون و غیر قابل تمسّک در ما نحن فیه است.

نکته‌ها:

در پاسخ به این سؤال که اگر دو ظرف آب موجود باشد و ما اجمالا بدانیم یکی از این دو ظرف آب نجس است یعنی ظرف پاک با ظرف نجس مشتبه شده باشد و در این حال آب سومی با یکی از افراد مشتبه ملاقات نماید، آیا حکم به نجس شدن ملاقی می‌شود یا نه؟

به عبارت دیگر آیا از آن جهت که اجتناب از افراد مشتبه واجب است، از افراد ملاقات‌کننده با آن مشتبه‌ها هم اجتناب واجب است حتی اگر واسطه‌هائی هم در میان باشد؟

گفتید در این مسئله دو قول وجود دارد:

۱- قول اوّل این بود که ملاقی نجس می‌شود و دو دلیل هم بر اثبات آن به شرح ذیل آوردند:

۱- مقتضای وجوب اجتناب از افراد مشتبهی که اجمالاً- می‌دانید یکی از آنها نجس است، نجس شدن ملاقی است و از آنجا که اجتناب مفهوم عامی است لازم است از ملاقی و لو با چند واسطه اجتناب شود.

بر همین اساس سید ابن زهره به استناد آیه (و الرّجز فاهجر) گفت: از آب قلیلی که با نجس ملاقات کرده باید دوری نمود.

۲- دلیل دیگر روایت عمرو بن شمر از جابر جعفر از امام باقر علیه السّلام بود که گفته شد:

وقتی شارع به وجوب اجتناب از مشتبه‌ها حکم می‌کند، در حقیقت به وجوب دوری از ملاقی آنها نیز حکم نموده است.

امّا حاصل نقد و دفع استدلال وجوب اجتناب از ملاقی توسط شیخ این شد که:

- قول قوی‌تر این است که:

- حکم به نجس شدن ملاقی نمی‌شود و اجتناب از آن واجب نیست لذا در پاسخ به دلیل اوّل حضرات فرمود: اگر از آیه شریفه استنباط شود که وجوب اجتناب از نجس دلالت دارد بر وجوب اجتناب از ملاقی نجس، و لو اثری از آن نجس بر آن نباشد، باید گفت: این نجس شدن ملاقات‌کننده صرف تعبّد است.

ص: ۲۴۹

بنـابراین وقتی شـارع در شـبهه محصوره حکم به وجوب اجتناب از مشـتبه نمایـد، این وجوب دلالتی بر وجوب اجتناب از ملاقی آن ندارد(۱).

و امّا در پاسخ به دلیل دوّم حضرات فرمود:

حـدیث ضـعیف السـند است، علاوه بر اینکه معنای حرّم در حدیث نجس است. زیرا صـرف حرام بودن چیزی دلالت بر نجاست آن ندارد تا چه رسد به اینکه بر نجس شدن ملاقی آن‌هم بکند درحالی‌که بحث از ملازمه میان نجاست چیزی و نجس شدن ملاقی آن است و نه ملازمه بین حرمت چیزی و حرمت ملاقات‌کننده آن.

حال بفرمائید نظر حضرت امام در مسأله ملاقی چیست؟

فرموده‌اند: حق این است که دو دلیل مذکور صلاحیت اثبات مطالب مورد ادعای ابن زهره و علّامه را ندارد.

عدم صلاحیت استدلال به آیه این است که سببیت ملاقات با نجس جهت نجس شدن ملاقات‌کننده:

۱- نه به صورت تکوینی است، و نه به صورت سـرایت حقیقی است تـا موجب گسترده شـدن دایره نجس شود و نجـاست ملاقی در ردیف نجاست ملاقات شونده قرار گیرد.

۲- و نه عین نجس است تا حکم به وجوب هجر و اجتناب از نجس، حکم به وجوب هجر و اجتناب از ملاقی آن باشد.

بلکه نجاست ملاقات‌کننده نجاست دیگری غیر از نجاستی است که در ملاقات شونده هست که با تعبّد از شارع پذیرفته می‌شود.

فی المثـل سـببیت افتادن سـر سوزنی از بول در آبی که انـدکی از کرّ کمتر است برای نجس شـدن آن آب و وجوب اجتناب از آن، جز تعبّد محض چیز دیگری نیست.

و الّا اگر تعبّد نباشد، آن آب نجس نمی‌باشد، بلکه متنجّس (یعنی نجس شده) است.

و آیه دلالت بر وجوب اجتناب از آن نمی‌کند و آنچه ما در آن بحث می‌کنیم همین حکم را دارد.

و اما عدم صلاحیّت روایت به خاطر این است که:

۱- ضعیف السند است چون راویش عمرو بن شمر است که گفته شده از جعل‌کنندگان حدیث در کتاب جابر جعفر است(۲).

۲- ممکن است گفته شود، مورد سؤال در روایت این است که موش پاره شده و در روغن پخش

۱- انوار الهدایة، ج ۲، ص ۲۵۲- ۲۵۳.

۲- رجال نجاشی، ص ۲۸۷، ش ۷۶۵.

ص: ۲۵۰

گردیده و اجزای موش با روغن مخلوط شده است و سؤال‌کننده با چنین وضعی قصد داشت که آن را بخورد.

از این بابت امام علیه السّلام حکم کرده که خوردن آن، سبک شمردن حکم حرمت خوردن مردار است.

حال: این معنا اگرچه در نگاه اوّل بعید می‌نماید و لکن بعد از ملاحظه حالت‌های عرب بادیه‌نشین آن زمان و کیفیت خوراکی‌های آن‌ها، بعید نیست(۱).

بنابراین: گفتار امام علیه السّلام که فرمود:

خداوند متعال مردار هر چیزی را حرام کرده است، جهت استدلال بر نجاست ملاقی با موش نیست، بلکه برای بیان این است که گفتار گوینده که گفت: خوردن موش بر من راحت‌تر است از اینکه غذای خودم را به جهت آن رها کنم، سبک شمردن حکم خداوند متعال است؛ زیرا حکم خداوند به هر مرداری تعلّق گرفته است(۲).

۱- تنقیح الاصول، ج ۳، ص ۴۳۶.

۲- انوار الهدایهٔ، ج ۲، ص ۲۵۳.

ص: ۲۵۱

متن:

(الشبهة المحصورة) فإن قلت: وجوب الاجتناب عن ملاقی المشتبه و إن لم یکن من حیث ملاقاته له، إلّا أنّه یصیر کملاقیه فی العلم الإجمالی بنجاسته أو نجاسة المشتبه الآخر، فلا فرق بین المتلاقیین فی کون کلّ منهما أحد طرفی الشبهة، فهو نظیر ما إذا قسّم أحد المشتبهین قسمین و جعل کلّ قسم فی إناء.

قلت: لیس الأمر کذلک، لأنّ أصالة الطهارة و الحلّ فی الملاقی- بالکسر- سلیم عن معارضة أصالة طهارة المشتبه الآخر، بخلاف أصالة الطهارة و الحلّ فی الملاقی- بالفتح- فإنّها معارضة بها فی المشتبه الآخر.

و السرّ فی ذلک: أنّ الشک فی الملاقی- بالکسر- ناش عن الشبهة المتقوّمة بالمشتبهین، فالأصل فیهما أصل فی الشک السببی، و الأصل فیه أصل فی الشک المسببی، و قد تقرّر فی محلّه:

أنّ الأصل فی الشک السببی حاکم علی الأصل فی الشک المسبّبی- سواء کان مخالفا له کما فی أصالة طهارة الماء الحاکمة علی أصالة نجاسة الثوب النجس المغسول به، أم موافقا له کما فی أصالة طهارة الماء الحاکمة علی أصالة إباحة الشرب-، فما دام الأصل الحاکم الموافق أو المخالف یکون جاریا لم یجر الأصل المحکوم، لأنّ الأوّل رافع شرعیّ للشکّ المسبّب بمنزلة الدلیل بالنسبة إلیه، و إذا لم یجر الأصل الحاکم لمعارضته بمثله زال المانع من جریان الأصل فی الشک المسبب و وجب الرّجوع إلیه، لأنّه کالأصل بالنسبة إلی المتعارضین.

أ لا- تری: أنّه یجب الرّجوع عند تعارض أصالة الطهارة و النجاسة- عند تتمیم الماء النجس کرّا بطاهر، و عند غسل المحلّ النجس بماءین مشتبهین بالنجس- إلی قاعدة الطهارة، و لا تجعل القاعدة کأحد المتعارضین؟

نعم، ربّما تجعل معاضدا لأحدهما الموافق لها بزعم کونهما فی مرتبة واحدة.

لکنّه توهّم فاسد، و لذا لم یقل أحد فی مسألة الشبهة المحصورة بتقدیم أصالة الطهارة فی المشتبه الملاقی- بالفتح- لاعتضادها بأصالة طهارة الملاقی، بالکسر.

ترجمه:

[شبهه محصوره]

اشکال اگر گفته شود که:

وجوب اجتناب از ملاقی مشتبه، اگرچه از این حیث که با مشتبه ملاقات کرده نمی‌باشد و لکن ملاقی

ص: ۲۵۲

هم در علم اجمالی به نجاست ملاقی و یا نجاست مشتبه دیگر مثل ملاقا می‌شود.

پس در اینکه هریک از ملاقی و ملاقا یکی از طرفین شبهه باشند، فرقی وجود ندارد و این مثل آنجائی است که یکی از مشتبهین به دو قسم تقسیم شود و هر قسمی هم در انائی قرار بگیرد.

پاسخ شیخ به اشکال مزبور این است که امر چنین نیست (که شما فرمودید):

زیرا اصالهٔ الطهاره و اصالهٔ الحلیّهٔ در ملاقی سالم است از معارضه با اصالهٔ الطهاره در مشتبه دیگر، به خلاف (جریان) اصالهٔ الطهاره و الحلیّه در ملاقا که معارض است با جریان اصالهٔ الطهاره در مشتبه دیگر.

سرّ مطلب در این مسئله (که آن دو باهم تعارض دارند ولی این یکی با آنها تعارض ندارد) این است که: شک در ملاقی ناشی (و مسبّب است) از آن شبهه‌ای که قوام یافته از دو مشتبه (و یا آن دو اناء) است.

پس اصل در آن ملاقا، اصل در شک سببی است و اصل در ملاقی اصل در شک مسبّبی است و در جای خودش مقرّر شده است که:

اصل در شک سببی حاکم (و مقدّم) است بر اصل در شک مسببی، ۱- خواه شک سببی مخالف و معاند شک مسببی باشد، چنانکه در (جریان) اصالهٔ الطهاره (در) آبی که حاکم است بر (جریان) استصحاب نجاست پیراهن نجسی که به وسیله آن آب شسته شده است.

۲- و یا (اینکه سببی و مسبّبی) موافق (هم) باشند، چنانکه در (جریان) اصالهٔ الطهاره (در) آبی که حاکم است بر (جریان) اصالهٔ الاباحه (در) شرب چنین است.

نتیجه مطلب پس مادامی که اصل حاکم موافق و یا مخالف، جاری می‌باشد اصل محکوم جاری نمی‌شود زیرا آن اوّلی (اصلی که در سبب جاری می‌شود) که از بین‌برنده شرعی شک مسبّبی است به منزله دلیل (شرعی) است نسبت به اصل (عملی).

و اگر اصل حاکم (اصل جاری در شک سببی) به دلیل تعارض مثلش با خودش جاری نشود، مانع از جریان اصل در شک مسبّب و وجوب رجوع به آن، از بین می‌رود.

زیرا اصل مسبّبی مانند اصل است نسبت به متعارضین (که پس از تعارض دو خبر و تساقط آنها به اصل عملی رجوع می‌شود).

ص: ۲۵۳

ذکر امثله سه‌گانه در جائی که نوبت به اصل مسبّبی می‌رسد آیا نمی‌بینی که:

رجوع در هنگـام تعارض اصالـهٔ الطهاره و اصالـهٔ النجاسـهٔ، هنگام تمام کردن آب نجس با ضـمیمه کردن آب طاهر در حـد کرّ (که استصـحاب طهارت با استصـحاب نجاست، تعارض می‌کند) و هنگام شسـتن محل نجس با دو آب مشتبه به نجس، به قاعده طهارت واجب است و این قاعده طهارت هم‌سطح یکی از دو متعارض قرار نمی‌گیرد. بله،

چه‌بسا (توسط برخی این قاعـده طهارت) مساعـد و کمک‌کننـده به یکی از این دو مشـتبه که موافق با اوست قرار داده شود (یعنی با قاعده طهارت استصحاب طهارت آن نصف را به گمان اینکه این اصل‌ها در یک مرتبه‌اند).

امّا این گمان فاسدی است.

و لذا احدی در شبهه محصوره فتوا به مقدّم داشتن اصالهٔ الطهاره در مشتبه ملاقا در ما نحن فیه نداده است.

ص: ۲۵۴

متن: فالتحقيق فى تعارض الأصلين مع اتّحاد مرتبتهما لاتّحاد الشبهة الموجبة لهما: الرّجوع إلى ما وراءهما من الأصول الّتى لو كان أحدهما سليما عن المعارض لم يرجع إليه، سواء كان هذا الأصل مجانسا لهما أو من غير جنسهما كقاعدة الطهارة فى المثالين، فافهم و اغتنم.

و تمام الكلام فى تعارض الاستصحابين إن شاء اللّه تعالى.

نعم، لو حصل للأصل فى هذا الملاقى- بالكسر- أصل آخر فى مرتبته كما لو وجد معه ملاقى المشتبه الآخر، كانا من الشبهة المحصورة.

و لو كان ملاقاة شىء لأحد المشتبهين قبل العلم الإجمالى و فقد الملاقى- بالفتح- ثم حصل العلم الإجمالى بنجاسة المشتبه الباقى أو المفقود، قام ملاقيه مقامه فى وجوب الاجتناب عنه و عن الباقى، لأنّ أصالة الطهارة فى الملاقى- بالكسر- معارضة بأصالة الطهارة فى المشتبه الآخر، لعدم جريان الأصل فى المفقود حتّى يعارضه، لما أشرنا إليه فى الأمر الثالث: من عدم جريان الأصل فى ما لا يبتلى به المكلّف و لا أثر له بالنسبة إليه.

فمحصّل ما ذكرنا: أنّ العبرة فى حكم الملاقى بكون أصالة طهارته سليمة أو معارضة.

و لو كان العلم الإجمالى قبل فقد الملاقى و الملاقاة ففقد، فالظاهر طهارة الملاقى و وجوب الاجتناب عن صاحب الملاقى، و لا يخفى وجهه، فتأمّل جيّدا.

ترجمه:

در تعارض اصلين متّحدين به اصول ديگر مراجعه مى‌شود

پس: تحقيق اين است كه در تعارض دو اصل باهم در صورت متحد بودن مرتبه آن دو (بدين معنا كه وحدت رتبه داشته باشند و اين وحدت رتبه نيز) به جهت وحدت (و يكى بودن) شكى است (كه ناشى از علم اجمالى است و) موجب اين دو اصل است- رجوع مى‌شود به (غير از اين دو اصل) به اصول ديگرى كه اگر يكى از اين دو (اصلى كه در تعارض‌اند) سالم از معارضه بود، هرگز به آن اصل ماوراء، رجوع نمى‌شد (مثل مثال سببى و مسبّبى). چه اين اصل ماوراء هم‌جنس با آن متعارضين باشد (مثل ما نحن فيه كه در انائين مشتبهين دو تا اصل طهارت تعارضا و تساقطا و در ملاقى اصل طهارت جارى مى‌شود) و يا از غير جنس آن دو اصل متعارض باشد (مثل آن دو مثالى كه استصحاب‌ها تعارض داشتند).

پس هم بفهميد و هم غنيمت بشماريد.

و اتمام سخن نيز در بحث تعارض دو استصحاب خواهد آمد ان‌شاءالله تعالى.

ص: ۲۵۵

استدراک بله، اگر حاصل بشود برای آن اصالهٔ الطهاره‌ای که در ملاقی جاری می‌کنیم، یک اصل دیگری که با او هم‌رتبه باشد. چنانکه اگر یافت شود برای این ملاقی مشتبه، ملاقات‌کننده با مشتبه دیگر (بدین معنا که یک چیزی با این مشتبه ملاقات کند، یک چیزی هم با آن مشتبه ملاقات کند و اصل طهارت در این دو ملاقی تعارضا و تساقطا، که این دو در مرتبه اصل مسبّبی است) از قبیل شبهه محصوره هستند.

و اگر ملاقات شیئی با یکی از دو مشتبه قبل از حصول علم اجمالی باشد و (پس از آن) ملاقی مفقود شده باشد، سپس علم اجمالی به نجاست آن مشتبه باقی و یا آنی که مفقود شده حاصل شود، ملاقی در وجوب اجتناب از ملاقی و از باقی (رفیق الملاقی) قائم مقام ملاقا شود.

زیرا اصالهٔ الطهاره در ملاقی تعارض می‌کند با اصالهٔ الطهاره در مشتبه آخر (باقی)، به دلیل عدم جریان اصل در مفقود، تا اینکه معارضه کند با آن (رفیقش و این اصل ماوراء سالم بماند)، چون در تنبیه سوم اشاره کردیم به عدم جریان اصل در چیزی که مکلّف به آن مبتلا نمی‌شود و نسبت به مکلّف اثری ندارد.

حاصل آنچه گفتیم این است که معیار و ملاک در حکم ملاقی (بدین معنا که اجتناب بکنیم یا نه؟) به این است که (اجرای) اصالهٔ الطهاره (در ملاقی) سالم از معارض است (تا جاری شود) یا معارض دارد.

(مثل آن جایی که ملاقی دو تا بود و آن جایی که ملاقا مفقود و ملاقی قائم مقام ملاقاست که جاری نشود).

اگر علم اجمالی قبل از فقدان ملاقی و (قبل از) ملاقات باشد (تا جاری شود) و سپس ملاقا از بین برود پس ملاقی پاک است و اجتناب از رفیق الملاقی واجب است و وجه این بر کسی پوشیده نیست. پس خوب تأمل کن.

ص: ۲۵۶

تشریح المسائل

حاصل اشکال مستشکل در اینجا چیست؟

می گوید: چه اشکال دارد که ملازمه میان حرمت شیء و حرمت ملاقی آن باشد و لکن خرج ما خرج و بقی ما بقی؟

به عبارت دیگر چه اشکالی دارد که هر چیزی که حرام می‌شود، هم خودش حرام شود و هم ملاقی آن منتهی مواردی مثل مال ربوی یا غصبی و یا ... از این عام خارج شود.

آنگاه همان‌طور که نجاسات از مصادیق بقی ما بقی هستند، مشتبهین نیز که محلّ بحث ما هستند، هم خودشان حرام باشند و هم ملاقی‌شان؟

سپس مستشکل ادامه می‌دهد که:

بله، ملاقی احد المشتبهین از آن جهت که ملاقی است محکوم به تنجّس و وجوب اجتناب نیست، زیرا دلیلی هم بر اثبات این مدّعا وجود ندارد. لکن ما طریق دیگری را برای اثبات تنجّس ملاقی برگزیده‌ایم و آن عبارت است از اینکه:

پس از ملاقات، ملاقی و ملاقا حکم واحد دارند بدین معنا که یا هر دو نجس و حرام‌اند و یا هر دو پاک و حلال.

حال همان‌طور که ملاقی از اطراف شبهه محصوره و علم اجمالی هستند، ملاقی نیز از اطراف شبهه محصوره و علم اجمالی به حساب می‌آیند.

حاصل مطلب اینکه:

پس از ملاقات ملاقی با ملاقا، علم اجمالی ما بدین گونه است که:

۱- یا ملاقی و ملاقا نجس هستند و ظرف طرف دیگر پاک.

۲- یا ظرف طرف دیگر شبهه نجس است و ملاقی و ملاقا پاک؟

در این صورت:

ملاقی داخل در اطراف علم اجمالی می‌شود.

علم اجمالی مؤثّر است در وجوب اجتناب.

پس: اجتناب از ملاقی نیز واجب است و ما حاجتی به دلیل خاصّ تعبدی نداریم.

فی المثل:

- شما دو ظرف آب دارید و لکن یکی را به دو بخش یعنی دونیم ظرف تقسیم می کنید.

- امّا اجمالا می‌دانید که یا این دونیم ظرف نجس‌اند و یا آن ظرف دیگر و یا بالعکس.

ص: ۲۵۷

و لذا همه اطراف داخل در علم اجمالی شما هستند و شبهه محصوره است.

حال در ما نحن فیه هم ملاقی احدهما داخل در صف مشتبهین شده و از این باب وجوب پیدا می کند.

عبارهٔ اخرای اشکال مذکور چیست؟

گفته شد وقتی یک شیئی با احد المشتبهین ملاقات کرد ما نمی‌توانیم تنجّس ملاقی را از خطاب اجتنب بدست آوریم. ما هم قبول داریم و لکن راه دیگری را سراغ داریم که می‌توانیم تنجّس ملاقی و یا وجوب اجتناب را از آن بدست آوریم و آن این است که:

وقتی یک شیء با احد المشتبهین ملاقات کند، یقین حاصل می کنیم که:

ملاقی و ملاقا قطعا یک حال دارند بدین معنا که یا هر دو پاک‌اند و یا هر دو نجس.

حال:

آیا شما، ملاقا را واجب الاجتناب می‌دانید یا نه؟

خواهید گفت: بله چونکه یکی از طرفین شبهه است.

می گوئیم: خوب ملاقی نیز همان حال ملاقا را دارد، پس ملاقی نیز ملحق می‌شود به اطراف شبهه.

به عبارت دیگر ما نیز ملاقی را از باب خطاب اجتنب، منفعل نمی‌دانیم و لکن از آنجا که ملاقی نیز می‌تواند مثل ملاقا از اطراف شبهه باشد مثل آن‌هم منفعل می‌شود.

به عبارت دیگر:

ملاقی و ملاقا یک حال دارند یا هر دو نجس‌اند و یا هر دو پاک.

ملاقی، طرف شبهه و یا ملحق به طرف شبهه است.

پس: ملاقی هم، قهرا مشتبه است.

در تبیین بیشتر اشکال مثال بزنید؟

۱- مشتبهین دو اناء و یا دو مایع بود. اگر یکی از دو اناء را به دو بخش تقسم کرده و در دونیم کاسه بریزیم می‌شود سه ظرف و یا سه مشتبه.

آیا وقتی ما یک اناء را تقسیم به دو اناء کردیم از مشتبه بودن خارج می‌شود؟ قطعا خیر.

از ابتداء سه اناء داشتیم، یکی از آنها در یک طرف و دوتای دیگر در یک طرف دیگر.

اما اجمالاـ می‌دانستیم که یا آن یکی اناء که در یک طرف است نجس است و دو اناء دیگر پاک و یا این دو تا اناء نجس‌اند و آن یکی در طرف دیگر است پاک است.

حال:

ملاقی با ملاقا هم از همین قبیل‌اند، یعنی از باب طرف شبهه بودن.

ص: ۲۵۸

پاسخ شیخ به اشکال فوق چیست؟

این است که، خیر:

ملاقی نمی‌تواند در صف و رتبه مشتبهین باشد، چونکه تشکیل‌دهنده مشتبهین همان دو مایع قبل از ملاقات ملاقی با آنها هستند.

چرا وقتی ملاقی و ملاقا که هر دو یک حالت دارند یعنی یا هر دو پاک‌اند و یا هر دو نجس، ملاقی نمی‌تواند در صف و رتبه مشتبهین باشد؟ سرّ مطلب چیست؟

سرّ مطلب این است که شبههای که آن دو مایع قبل از ملاقات با ملاقی دارند یک شبهه است که از علم اجمالی نشأت می گیرد.

یعنی شما بالاجمال می‌دانید که یا این یکی مایع خمر است و آن دیگر خلّ و یا بالعکس.

پس این دو یک شک دارند و هر دو مسبّب از علم اجمالی است و شبهه نیز محصوره می‌باشد.

حال:

آنجا که دو ظرف در یک طرف، یک ظرف هم در یک طرف است شک ناشی از علم اجمالی است در نتیجه هر دو طرف، همدوش و در یک صف‌اند چون سرچشمه هر دو یک چیز است.

پس تکلیف ملاقی در اینجا چه می‌شود؟

ملاقی نمی‌تواند در عرض ملاقا باشد، بلکه در طول ملاقا قرار دارد، چرا؟

زیرا که شک در ملاقی مسبّب از شک در ملاقاست و رابطه این دو سبب و مسبّبی است.

یعنی شک شما در طهارت و نجاست ملاقی از اینجا ناشی می‌شود که نمی‌دانی ملاقا پاک بود و یا نجس؟ و حال آنکه آن دو ظرف که در یک طرف قرار دارند با ظرفی که در یک طرف دیگر قرار دارد در یک صف بوده و هر دو مسبّب از علم اجمالی‌اند.

پس شک در ملاقی شک سببی و شک در ملاقا و دوست مقابلش مسبّبی است.

حال قانون در سببی و مسبّبی این است که شک سببی مقدّم است بر شک مسبّبی.

به عبارت دیگر شک سببی رتبهٔ مقدّم و شک مسبّبی مرتبهٔ مؤخر است.

جناب شیخ قاعده و قانون در امور سببی و مسبّبی چه اقتضائی دارد؟

۱- اگر اجرای اصل در شک سببی مانع و مزاحمی نداشت، در سبب جاری می‌شود و نه در مسبّب، وقتی اصل در سبب جاری شده حساب مسبّب خودبخود روشن می‌شود.

چرا؟

زیرا که مسبّب تابع سبب است و در این جهت تفاوتی وجود ندارد که اصل سببی با اصل مسبّبی از

ص: ۲۵۹

حیث نتیجه یکسان باشند یا مخالف.

۲- اما اگر به خاطر وجود موانع و یا محذوراتی نتوانیم اصل را در سبب جاری کنیم، نوبت به اجرای آن در اصل مسبّبی می‌رسد. همان‌طور که وقتی ادلّه اجتهادیه تعارض کرده تساقط می‌کنند به اصول عملیه که در رتبه متأخر از ادلّه اجتهادیه قرار دارند، رجوع می‌کنیم.

مراد از (سواء کان مخالفا له کما فی اصالهٔ طهارهٔ الماء الحاکمهٔ علی اصالهٔ نجاسهٔ الثوب النجس ...) چیست؟

ذکر اوّلین مثال برای آن جایی است که اصل در شک سببی جاری می‌شود و دیگر نوبت به شک و یا اصل مسبّبی نمی‌رسد و آن عبارتست از اینکه:

۱- آبی قلیل در اختیار شما بود.

۲- لباس و یا جامه و یا دست شما نجس شده بود آن را دو یا سه بار با آن آب قلیل شستید.

۳- اکنون شک دارید که آیا لباس و یا جامه و یا دست شما پاک شده است یا نه نجس است.

۴- منشأ این شک شما این است که آن آب قلیل خود مشکوک است و احتمال می‌دهید که خود آن آب نجس باشد، پس شما در اینجا دو شک داری:

۱- اینکه آیا دست یا جامه و یا .... شما پاک شده یا نه؟

۲- اینکه آیا آب قلیل خود پاک است یا نه؟

در نتیجه:

شک شما در بقاء یا ارتفاع نجاست لباس و یا دست و یا در شما مسبب است از شک شما در طهارت و نجاست آن آب قلیل، در اینجا چه باید کرد؟

۱- در اینجا اصل را در شک سببی اجراء کرده می‌گوئیم: ان‌شاءالله که آن آب قلیل پاک است.

۲- وقتی اصل را در آب قلیل اجرا کردید و حکم به طهارت آن نمودید دیگر حساب دست شما روشن است و دیگر راجع به شک مسبّبی خود اصل جاری نمی‌کنید، چرا که گویا دیگر شکی نمی‌ماند.

مراد از (ام موافقا له کما فی اصالهٔ الطهارهٔ الماء الحاکمهٔ ...) چیست؟

ذکر دوّمین مثال است برای آنجائی که اصل در شک سببی جاری می‌شود و نوبت به شک مسبّبی نمی‌رسد و آن عبارتست از اینکه:

۱- آب قلیلی در اختیار شماست.

۲- نمی‌دانید پاک است یا نجس و نمی‌دانید خوردن از آن حلال است یا حرام؟

ص: ۲۶۰

۳- در حقیقت در اینجا دو شک وجود دارد.

۴- شک شما در طهارت و نجاست آب سبب شک شما در حلیّت و حرمت شرب شده است.

به عبارت دیگر:

اگر این آب پاک باشد حتما حلال هم خواهد بود و چنانچه نجس باشد حتما حرام خواهد بود در اینجا چه باید کرد؟

در اینجا اصل را در جانب سبب اجراء کرده می گوئی: ان‌شاءالله که پاک است وقتی آب محکوم به طهارت شد، شرب می‌شود حلال و دیگر نیازی به جریان اصل ندارد.

به عبارت دیگر:

اینجا جای اصالهٔ الحلیهٔ در این آب نیست چون‌که در رتبه قبل، اصل سببی یعنی قاعده طهارت جاری می‌شود.

حال وقتی آب محکوم به طهارت شد خواه‌ناخواه محکوم به حلیت هم خواهد بود و اجراء اصل حلیّت بیهوده است.

چرا در بحث سبب و مسبّب دو مثال ذکر شده است؟

یکی به خاطر آنجائی است که سببی موافق و سازگار با مسبّبی است.

یکی به خاطر آنجائی است که سببی معاند و مخالف و ناسازگار با مسبّبی است و لذا خواسته‌اند بگویند که: آن‌گاه که شک سببی و مسبّبی بشود ما اصل را در سببی اجراء می‌کنیم چه این دو موافق باشند و چه مخالف.

در دو مثال فوق الذکر مطلب اخیر چگونه است؟

در مثال اوّل:

سببی و مسبّبی مخالف هم بودند، چرا؟ زیرا:

اگر می‌خواستید اصل را در آب قلیل جاری کنید، الاصل الطهارهٔ بود.

و اگر می‌خواستید اصل را در دستتان اجرا کنید، الاصل، الاستصحاب عن النجاسهٔ بود.

منتهی چون در آب اصالهٔ الطهاره جاری شد دیگر نیازی به جریان اصل در دست نیست.

و اما در مثال دوّم:

سببی و مسببی باهم سازگار بوده و توافق دارند.

حال اگر بخواهیم اصل را در مورد آب جاری کنیم، اصالهٔ الطهاره است خوب اگر بخواهیم در رابطه با شرب اصل جاری کنیم می‌شود اصالهٔ الحلیه.

ص: ۲۶۱

روشن است که اصل طهارت با اصل حلیّت تعاندی ندارند و سازگارند.

مراد از (انّه یجب الرجوع عند تعارض اصالهٔ الطهارهٔ و النجاسهٔ عند تتمیم الماء ...) چیست؟

ذکر اوّلین مثال برای موردی است که اصل سببی و مسبّبی باهم جمع شده و اصل سببی مانع دارد.

به عبارت دیگر آنجایی که مانع اصل سببی را از ارزش انداخته و نوبت به اصل مسبّبی می‌رسد.

فی المثل:

۱- نصف کرّ آب نجس در اختیار ماست و نصف کرّ آب پاک.

۲- این دو نصف را در یک ظرف مخلوط کرده یک کرّ تمام آب در اختیار ما قرار می گیرد.

۳- از نظر فقهی آب واحد دارای حکم واحد است، پس این آب کرّ یا پاک است و یا نجس و دیگر نمی‌شود گفت نصفش پاک است و نصفش نجس.

پس فعلاـ شک داریم که این آب پاک است یا نجس و به عبارت دیگر نمی‌دانیم که در این میدان پاک برنده است یا نجس؟ به عبارت دیگر منشا شک ما این است که نمی‌دانیم:

آیا نجاست آن نصف نجس اکنون هم باقی است تا در نتیجه کل آب نجس باشد و یا طهارت نصف اکنون باقی است تا در نتیجه کل آب پاک باشد؟

و لذا در اینجا اصلین سببی تعارض می کنند زیرا:

اگر بخواهیم اصل را در جانب سبب جاری کنیم و بگوئیم: استصحاب می کنم نجاست آن نصف نجس را تعارض می کند با استصحاب بقاء طهارت آن نصف طاهر.

و اذا تعارضا، تساقطا.

آنگاه نوبت می‌رسد به اصل مسببی که عبارتست از قاعده طهارت.

یعنی وقتی نتوانستیم در یک نصف استصحاب طهارت و در دیگری استصحاب نجاست را جاری کنیم می‌رویم سراغ مجموع آب و با قطع نظر از حالت سابقه می گوییم:

اکنون شک داریم که این آب پاک است یا نجس؟ الاصل، الطهارهٔ.

در مثال فوق تفاوت اصل سببی و مسبّبی در چیست؟

در این است که مجانس و هم ماهیّت نیستند.

چونکه دو اصل سببی استصحاب بود که حتما در حالت سابقه لحاظ می‌شوند و لکن اصل مسبّبی، اصل طهارهٔ است که در آن حالت سابقه لحاظ نمی‌شود.

مراد از (و عند غسل المحلّ النجس بماءین مشتبهین بالنجس ...) چیست؟

ذکر دوّمین مثال است برای موردی که اصل سببی و مسبّبی باهم جمع شده و اصل سببی مانع دارد.

ص: ۲۶۲

فی المثل:

۱- دو ظرف آب در اختیار شماست که اجمالاـ می‌دانید که یکی پاک و یکی نجس است و اجمالاـ می‌دانید که باید از هر دو اجتناب نمود.

۲- قسمتی از بدن و یا جامه شما نیز نجس شده است.

۳- شروع می‌کنید و آن شیء نجس را به ترتیب با هریک از این دو آب می‌شویید.

۴- اکنون شک می‌کنید که آیا این جامه و یا بدن شما پاک شده یا نه نجس است؟

حال باید دید این شک شما مسبّب از چیست؟

این شک مسبّب است از شک در اینکه آیا شستشوی شما با آب پاک مقدم بوده است و با آب نجس مؤخر؟ و در نتیجه جامه و بدن شما نجس است؟

و یا اینکه شستشوی شما با آب نجس مقدّم بوده و با آب پاک مؤخّر تا در نتیجه بدن و جامه شما پاک است؟

به عبارت دیگر پاک و یا نجس بودن جامه و یا بدن شما بستگی دارد به آب دوّمی.

اگر آب دوّمی پاک بوده لباس و جامه شما پاک است و چنانچه نجس بوده جامه و بدن شما نجس است.

یعنی پاک بودن یا نبودن جامه و یا بدن شما مسبّب است از پاک بودن یا نبودن آب ظرف دوّم.

در اینجا می‌گوئیم:

الاصل عدم التأخّر الغسل بالنجس یعنی اصل این است که غسل به نجس عقب نیفتاده.

حال: این (الاصل عدم التأخّر الغسل بالنجس) با (الاصل عدم التأخّر الغسل بالطاهر) تعارض می‌کند.

به عبارت دیگر:

اصل این است که این دوّمی نجس نبوده، خیر اصل این است که این دوّمی پاک نبوده در نتیجه تعارض کرده تساقط می‌کنند، پس ما اصل را در خود این بدن و یا جامه جاری می‌کنیم که مسبّبی است.

اصل در اینجا چیست؟ الاصل الطهارهٔ، اصل این است که پاک است.

اگر کسی اشکال کند که این جامه و یا بدن حالت سابقه نجاست دارد چرا آن حالت سابقه را استصحاب نکردید و به سراغ قاعده طهارت رفتید چه پاسخ می‌دهید؟

می‌گوئیم: چون آن نجاست سابقه از بین رفته و شک در بقایش نداریم.

چرا؟ زیرا یا آب اوّل پاک بوده و نجاست جامه یا بدن را از بین برده و یا آب دوّم پاک بوده و نجاست آن را از بین برده است.

ص: ۲۶۳

پس اکنون شک ما یک شک بدوی در طهارت و نجاست جامه یا بدن است که محلّ اجرای قاعده طهارت است.

سوّمین مثال مطرح در اینجا راجع به چیست؟

در مورد این است که اگر اصل سببی از کار بیفتد نوبت به اصل مسبّبی می‌رسد که عین محلّ بحث ماست.

فی المثل دو ظرف آب در مقابل ماست لکن نمی‌دانیم کدامیک پاک و کدامیک نجس است روی علم اجمالی باید از هر دو اجتناب کنیم.

حال یک چیز دیگری هم با یکی از این دو آب مشتبه ملاقات می‌کند که ما نحن فیه نیز از همین قرار است.

در اینجا ما شک می‌کنیم که آیا این ملاقی پاک است یا نجس؟

چرا شک می‌کنیم؟

زیرا نمی‌دانیم که ملاقا پاک بوده یا نجس.

به عبارت دیگر منشأ شک ما این است که آیا آن ملاقا پاک است تا ملاقی آن‌هم پاک باشد و یا ملاقا نجس است پس ملاقی آن‌هم نجس شده باشد

در اینجا چه باید کرد؟

در اینجا اصل در ناحیه سبب یعنی ملاقا جاری نمی‌شود و نمی‌توان گفت: الاصل طهارة الملاقی و عبارت دیگر نمی‌توان طهارت ملاقا را استصحاب کرد.

زیرا که اجرای این اصل در ملاقا با اصل طهارت و یا استصحاب آن در ناحیه آن یکی مشتبه که دوست و رفیق ملاقا هست به دلیل علم اجمالی ما تعارضا و در نتیجه تساقطا.

یعنی اگر بگوئید: اصل این است که این یکی ظرف پاک است، گفته می‌شود که خیر آن یکی ظرف پاک است.

حال وقتی در انائین مشتبهین دو اصل تعارض کنند و بعد تساقط نمایند نوبت می‌رسد به اصل مسبّبی.

یعنی اکنون شک داریم که آیا ملاقی پاک است یا نجس؟ که الاصل، الطهاره.

پس ملاقی نیامد در صف آن دو مشتبه قرار بگیرد، بلکه چشم انتظار بود ببیند این دو اصل در آن مشتبهین چه می‌کنند؟ دید که تعارضا و تساقطا و لذا نوبت رسید به خودش که الاصل فی الاشیاء، الطهارة.

ص: ۲۶۴

حاصل مطلب چیست؟

این است که در باب اسباب و مسبّبات هرجا که اصل سببی مانعی نداشته باشد نوبت به اصل مسبّبی نمی‌رسد و لکن هرجا که اصل سببی به دلیلی نتوانست جاری شود، اصل مسبّبی اجراء خواهد شد.

مراد از (نعم، ربّما تعجل معاضدا لاحدهما الموافق لها بزعم کونهما فی رتبهٔ واحدهٔ) چیست؟

این است که برخی بر این گمان‌اند که در این‌گونه موارد که اصل سببی و مسبّبی داریم و اصل سببی معارض دارد، اصل مسبّبی را مرجّح اصل سببی قرار دهند.

مرادشان از این کار چیست؟

می‌خواهند بگویند اینجا جای ترجیح یک طرف است و نه جای تساقط.

مراد از (لکنهٔ توهّم فاسد ... الخ) چیست؟

پاسخ شیخ است به توهّم مذکور مبنی بر اینکه این پندار و گمانی باطل است چرا که:

۱- اصل مسبّبی در رتبه آن دو اصل نمی‌باشد تا مؤیّد یک طرف باشد.

۲- مادامی که آن دو قابل اجراء باشند نوبت به اصل مسبّبی نمی‌رسد.

پس اینجا جای ترجیح یک طرف نمی‌باشد، مگر در صورتی که قبلا گفته شد.

حاصل مطلب در (و لو کان ملاقاهٔ شیء لاحد المشتبهین قبل العلم الاجمالی و فقد ...) چیست؟

این است که:

۱- دو ظرف آب در مقابل شما قرار دارد.

۲- شیء به هر دلیل با یکی از این دو ظرف ملاقات و برخورد می‌کند.

۳- بعد از این ملاقات، ملاقا از بین می‌رود.

۴- پس از این مراحل شما علم اجمالی پیدا می‌کنی که یکی از این دو اناء نجس بوده است.

حال: آنچه موجود است، دو اناء است یکی رفیق الملاقی و دیگر ملاقی و ما می‌خواهیم بدانیم حکم این صورت چیست؟

۱- اجمالا باید بدانیم که چون ملاقا قبل از علم اجمالی از بین رفته اصل در آن جاری نمی‌شود، زیرا اثر عملی برای مکلّف ندارد.

۲- ملاقی می‌تواند قائم مقام ملاقا شده داخل در صف بشود چون‌که شما پس از فقد ملاقا اکنون علم اجمالی پیدا کردی که یا رفیق الملاقی نجس است و یا ملاقی، زیرا ملاقی حتما در حکم ملاقاست.

نتیجه اینکه:

۱- آنی که می‌توانیم در آن اصل جاری کنیم این دو ظرف است که موجوداند، رفیق الملاقی و الملاقی.

ص: ۲۶۵

۲- نسبت به این دو ظرف هم علم اجمالی داریم که احدهما نجس است.

حال چون هر دو در یک صف‌اند اجرای اصل در آنها باهم تعارضا و تساقطا.

یعنی:

اگر بخواهیم در ملاقی اصل طهارت جاری کنیم با جریان اصل طهارت در رفیق الملاقی تعارض می‌کند.

زیرا ما اجمالاً می‌دانیم که یا ملاقی نجس است و یا مشمول خطاب اجتنب عن ملاقی النجس هستیم و یا رفیق الملاقی نجس است و ما مشمول خطاب اجتنب عن النجس هستیم.

اما در تنبیه اوّل گفتیم که:

لا فرق میان خطاب واحد منجّز و یا خطاب واحد مردّد میان احد الخطابین.

یعنی باید از هر دو اجتناب نمود.

مراد از (فمحصّل ما ذکرنا: انّ العبرة فی حکم الملاق ...) چیست؟

بدون پاسخ.

مراد از (و لو کان العلم الاجمالی قبل فقد الملاقی و الملاقاة ففقده ...) چیست؟

این است که:

اگر دو ظرف آب در مقابل شماست که از اوّل اجمالاً می‌دانستی یکی از آن دو نجس است سپس شیئی به هر دلیل با یکی از این دو ظرف ملاقات کرده و پس از ملاقات از بین برود.

حال آیا باز هم ملاقی می‌تواند مثل صورت قبل قائم مقام ملاقا شود؟ تفاوت این دو صورت در چیست؟

۱- در آنجا علم اجمالی پس از زوال ملاقا حاصل شد و در اینجا از ابتدا حاصل بود.

۲- در اینجا دیگر ملاقی نمی‌تواند نائب مناب ملاقا شود، چون‌که قبل از آنی که ملاقا از بین برود قاعده علم اجمالی اقتضا می‌کند که این دو ظرف واجب‌الاجتناب‌اند و سوّمی که ملاقی است محکوم به طهارت باشد.

یعنی آنی که محکوم به وجوب اجتناب بوده باز هم‌اکنون محکوم است به وجوب اجتناب، هرچند اکنون دیگر معارضی ندارد.

این یکی هم که محکوم به طهارت شده، دیگر محکوم به وجوب اجتناب نمی‌شود.

ص: ۲۶۶

نکته‌ها برخی گفتنـد وجوب اجتناب از ملاقی، از باب ملاقات نیست، بلکه از جهت وحـدت یافتن ملاقی و ملاقات شونـده است که شیخ در پاسخ به این شبهه فرمود:

وحدت یا جزئیت ملاقات‌کننده با ملاقات شونده صحیح نیست؛ چرا؟

زیرا اعمال اصل طهارت و حلیّت در ملاقی، از معارضه اصل طهارت مشـتبه دیگر در امان است، به خلاف ملاقات شونـده که از این معارضه مصون نیست.

و امّا راز این تفاوت از نظر شیخ این بود که:

شک در نجاست ملاقی، ناشی از شبهه‌ای است که با دو طرف علم اجمالی تحقّق و قوام یافته است.

پس:

۱- اصل در دو مشتبهی که دو فرد علم اجمالی است، اصل در شک سببی است.

۲- اصل در ملاقی، اصل در شک مسبّبی است.

۳- اصل در شک سببی، حاکم و وارد بر اصل در شک مسبّبی است، اعم از اینکه:

الف: در حکم مخالف آن باشد مثل اصل طهارت آب که بر اصل نجاست لباس نجس شسته شده با آن آب، حاکم است.

ب: و یا در حکم موافق آن باشد مثل اصل طهارت آب که بر اصل مباح بودن آشامیدن آن حاکم است.

بنابراین:

تا زمانی که اصل حاکم (چه موافق و چه مخالف) جاری می‌شود، اصل محکوم جاری نمی‌شود.

زیرا:

اوّلی رافع شرعی شک مسبّبی است و نسبت به آن به منزله دلیل می‌باشد.

پس:

زمانی که اصل حاکم، به جهت معارضه با اصـلی هماننـد خودش، جاری نشود، مانع از جریان اصل در شک مسبّبی زایل می‌شود و رجوع به آن اصل واجب می گردد. چرا؟

زیرا اصل مسبّبی همانند اصل نسـبت به دو اصل متعارض می‌باشد، چنانکه هنگام تعارض اصل طهارت و اصل نجاست، در صورت کامل کردن آب کرّ با آب نجس و آب پاک و هنگام شسـتن محل نجس با دو آب مشتبه به نجاست، واجب است به قاعده طهارت رجوع نمود و قاعده طهارت مثل یکی از دو متعارض قرار داده نمی‌شود.

ص: ۲۶۷

حال با توجّه به تحریر فوق نظر حضرت امام خمینی در رابطه با تقدّم اصل سببی بر اصل مسبّبی به عقیده شیخ چیست؟

حضرت امام (ره) دیدگاه شیخ را در تقدّم اصل سببی بر اصل مسبّبی پذیرفته‌اند، منتهی شرطی را برآن افزوده‌اند و آن عبارتست از اینکه علاوه بر مسببیّت شک در یکی از آنها اصل جاری در سبب باید تعبّدا رافع شک در مسبّب باشد.

به این صورت که اصل جاری در سبب با تنقیح موضوع قاعده کلّی شرعی، تعبّدا شک در مسبّب را از بین ببرد.

فی المثل اگر پیراهن نجس خود را با آبی شسته که کرّ بودنش مشکوک است شک در طهارت پیراهن، مسبّب از شک در کر بودن آن آب است.

پس در صورتی که:

۱- آب کر بوده باشد.

۲- در زمان شک با کرّ بودن آن استصحاب گردد.

۳- موضوع حکم شارع برای پاک‌کننده بودن آب کرّ نیز تحقّق یابد.

۴- پیراهن نیز با آن آب شسته شده باشد.

آن پیراهن پاک گردیده و شک در نجاست آن تعبّدا زایل شده است.

امّا: اگر اصل جاری در سبب، تنقیح‌کننده موضوع قاعده، شرعی نباشد به جهت عدم وجود حکم شرعی‌ای که موضوع آن را محقّق کند و به وسیله استصحاب منقّح گردد، اصل در سبب حاکم بر اصل در مسبّب و مقدّم برآن نمی‌شود، چنانکه ما نحن فیه یعنی مورد بحث ما چنین است. چرا؟

زیرا در شرع قاعده کلی‌ای وجود ندارد که مفاد و معنای آن این باشد که هر چیزی که با چیزی پاکی ملاقات کرده، پاک است تا اینکه با استصحاب طهارت در ملاقات شونده، موضوع این قاعده منقّح گردد و شک در ملاقات‌کننده برداشته شود؛ لذا مقام بحث، شک سببی و مسبّبی نیست.

بنابراین اصول سه‌گانه در ملاقی و ملاقات شونده و طرف دیگر علم اجمالی نسبت به یکدیگر معارضه دارند و در نتیجه ساقط می‌شوند(۱).

حال که در اجرای اصول شرعی در اینجا تردید بوجود آمد چه باید کرد؟

لازم است حکم عقل و قواعد عقلی در مورد ملاقی مورد ملاحظه قرار گیرد.

۱- تنقیح الاصول، ج ۳ ص ۴۴۳، تهذیب الاصول، ج ۲، ص ۳۰۸.

ص: ۲۶۸

نظر حضرت امام خمینی (ره) در این مسئله چیست؟

حضرت امام خمینی می‌فرماید: شرط منجّز بودن علم اجمالی دو چیز است:

۱- اینکه در تمام فرض‌ها، به‌گونه مطلق کشف فعلی از واقع نماید.

۲- اینکه به‌گونه مطلق، سبب منجّز بودن تکلیف باشد.

حال:

اگر هر دو شرط یا یکی از آن دو در میان نباشد، علم اجمالی بلاتأثیر است.

فی المثل اگر اماره‌ای بر وجوب فعلی اقامه شود، سپس اماره دیگری عینا برآن حکم اقامه گردد، اماره دوّم اگرچه صلاحیّت کاشفیّت از حکم فعلی منجّز را دارد و لکن کاشف از حکم فعلی منجّز بعد از قیام اماره اوّلی نیست. چرا؟

زیرا امکان دو مرتبه کشف فعلی از چیزی و همچنین تنجّز آن وجود ندارد.

بنابراین با تعلّق علم به ملاقی و طرف دیگر علم اجمالی، آن علم کاشف فعلی از تکلیف میان آنها و منجّز فعلی آن در تمام فرض‌ها می‌شود.

پس وقتی علم حاصل شد که نجاست ملاقی (به فرض نجاست آن) از ملاقات شونده است، علم اجمالی بوجود می‌آید؛ ولی ممکن نیست آن علم به کاشفیّت فعلی و منجّزیت فعلی در تمام فرض‌ها متّصف گردد؛ چرا؟

زیرا در فرضی که نجس، طرف دیگر علم اجمالی باشد، با علم اوّل کشف فعلی و تنجّز فعلی تحقّق یافته است و معقول نیست کشف دیگری با کشف اوّل و تنجّزی بالای تنجّز اوّل حاصل شود(۱).

عبارهٔ اخرای مطلب چگونه است؟

این است که کشف و تنجیز از اموری هستند که تعدّد نمی‌پذیرند، و معقول نیست:

۱- که یک چیز دو بار نزد عالم کشف شود.

۲- تنجیز نیز مثل کشف است که معنای آن تمام شدن حجّت و منقطع شدن عذر بر عبد است که تکرر نمی‌پذیرد.

پس: وقتی که حجّت نسبت به طرف، در علم پیشین تمام شده باشد یا انکشاف حاصل شود، معنا ندارد که در علم دوّم نیز حجّت تمام شود؛ حجتی که به نجاست ملاقی یا طرف دیگر علم اجمالی تعلّق گرفته است؛ چنانکه تعدّد انکشاف معنا ندارد.

۱- انوار الهدایهٔ، ج ۲ ص ۲۴۲.

ص: ۲۶۹

حضرت امام می‌فرماید(۱):

اگر خواستی بگو: از جمله شرایط تنجیز علم اجمالی این است که، به تکلیف فعلی در هر طرفی که اتفاق افتد تعلّق داشته باشد و بر هر فرضی موجب الزام گردد؛ که این شرط وجود ندارد. چرا؟

زیرا حکم به اینکه واجب است از ملاقی یا طرف دیگر اجتناب نمایـد؛ گفتاری است صوری چونکه بر اساس علم پیشین، به‌هرحال اجتناب از طرف دیگر واجب است، چه اجتناب از ملاقی واجب باشد یا نه.

- به‌همین‌جهت است که اگر علم اجمـالی به چیزهایی تعلّق بگیرد که به برخی از آنها قبلا تکلیف تعلّق گرفته، چیزی ایجاد نمی‌کند و موجب تنجّز نمی‌شود؛ چرا؟

زیرا تعلّق به چیزی گرفته که اجتناب از آن سابقا (بدون شک) واجب بوده و باقی نیز از اساس، مشکوک است.

جناب شیخ حکومت و تقـدّم اصل سببی بر اصل مسبّبی را از باب مقدّم بودن رتبه اصل سببی دانست، نظر امام خمینی در این‌باره چیست؟

امام خمینی در نقد این نظر جناب شیخ و دیگر قائلین به این رأی می‌فرماید:

تقدّم رتبی عقلا تأثیری در تقدّم تنجّز ندارد، (چرا)؟

زیرا بـدیهی است که تنجّز فقـط اثر وجود خـارجی علم است؛ در حالی که مقـدّم بودن سـبب بر مسبّب، تقـدّم خارجی نیست، بلکه معنائی است که عقل آن را درک می‌کند و از ناشی شدن یکی از دیگری، انتزاع می‌شود.

پس: تقـدّم علم اجمـالی متعلّق به ملاقـات شونـده و طرف، بر علم اجمـالی به ملاقی و طرف در رتبه عقلی، مـوجب تقـدّم در تنجّز نمی‌شود تا مانع از تنجیز چیزی که در رتبه متأخر قرار دارد، بشود.

بنابراین:

اگر بعـد از تعلّق علم به ملاقات، علم به اطراف شـبهه تعلّق گیرد و بداند که برای ملاقی، غیر از آنچه از ملاقات شونده کسب کرده، چیزی نیست ولی علم اجمالی به نجاست طرف و ملاقات شونـده در زمان پیدایش علم به نجاست ملاقی و طرف حاصل شده است، منجّز می‌باشد و اجتناب از تمام اطراف واجب است. سپس حضرت امام (ره) می‌فرماید(۲):

آنچه از عدم تأثیر تقدّم رتبی ذکر کردیم، باب گسترده‌ای است که منطقه آن، اصل سببی و مسبّبی‌ای که شیخ انصاری از صورتهای تقدّم رتبی قرار داده را نیز شامل می‌شود.

۱- تنقیح الاصول، ج ۳ ص ۴۳۸- ۴۳۹.

۲- تنقیح الاصول، ج ۳ ص ۴۴۱، انوار الهدایهٔ، ج ۲ ص ۲۴۳.

ص: ۲۷۰

حاصل مطلب در این مباحث چیست؟

این است که امام خمینی (ره)، تقدّم رتبی را مانع از تنجیز علم مسبّبی نمی‌داند، ولی شرط تنجیز (که کاشفیت فعلی و منجّزیت فعلی است) را منکر می‌باشند.

لذا: به نظر می‌رسد که ایشان دلیلی برای تسرّی علم به وجوب اجتناب از اطراف علم اجمالی به ملاقی پیدا نکرده‌اند؛ نه دلیل لفظی و نه از اصول عملیه.

حضرت امام (ره) در دوره اوّل تدریس اصول در انوار الهدایهٔ می‌فرماید(۱):

۱- امکان دارد به مفهوم حدیث (اذا(۲) کان الماء قدر کرّ لم ینجّسه شیء) استدلال شود که نجاست ملاقی، نجاستی مستقل از نجاست ملاقات شونده بوده است و وجوب اجتناب از آن تعبّدی است، (چرا)، زیرا مفهوم حدیث این است که آبی که به اندازه کرّ نباشد، نجاسات آن را نجس می کند.

پس مفهوم ظاهری آن این است که عین نجاست واسطه‌ای برای ثبوت نجاست آب می‌باشد و آب به جهت ملاقات با نجس، فردی از نجاسات می‌شود که از نجاسات بودن و وجوب اجتناب از آن، اختصاصا برایش جعل شده است.

۲- و همچنین می‌شود به حدیث (الماء کله طاهر، حتّی تعلم انه قدر) استدلال نمود، بدین معنا که آب پاك است تا اینکه علم پیدا کنی که به واسطه ملاقات با نجاست، نجس شده است.

حاصل مطلب اینکه:

در اینکه نجاست ملاقی با نجس‌ها، منحصرا از نجاست اعیان نجسه می‌باشد، اشکالی وجود ندارد.

چنانکه ظاهر این است که: ۱- نجس دانستن آن، با جعلی دیگر و اختصاصی است.

۲- وجوب اجتناب از آن نیز مستقل به جعل وجوب از آن است، نه اینکه وجوب اجتناب از آن، عین وجوب اجتناب از چیزهای نجس دیگر باشد، بدون اینکه جعل دیگری صورت گرفته باشد.

با بیان مزبور دیدگاه حضرت امام خمینی نسبت به دیدگاه جناب شیخ (ره) چگونه است؟

دیدگاه امام خمینی متفاوت از دیدگاه شیخ (ره) می‌شود، چون‌که امام در تقدّم و حکومت اصلی بر اصل دیگر، به شرطی قائل‌اند که در تقدّم و حکومت اصل سببی بر اصل مسبّبی این شرط وجود ندارد.

۱- انوار الهدایهٔ، ج ۲ ص ۲۵۴- ۲۵۳.

۲- انوار الهدایهٔ، ج ۲ ص ۲۵۴- ۲۵۳.

ص: ۲۷۱

تلخیص المسائل

جناب شیخ:

۱- شکی نیست که نجاسات دهگانه جزء محرّمات‌اند و اجتناب از آنها واجب و ارتکاب آنها حرام است و لذا اگر قطع حاصل کردیم که این مایع مثلا بول است باید از آن اجتناب کنیم زیرا شارع مقدّس می‌فرماید: وَ الرُّجْزَ فَاهْجُرْ و یا می‌فرماید: یُحَرِّمُ عَلَیْهِمُ الْخَبائِثَ.

۲- و شکی نیست که ملاقی با اعیان نجسه که متنجّس نامیده می‌شوند واجب‌الاجتناب‌اند پس انّما الکلام در اینجا چیست؟

در این است که:

۱- برخی همچون علّامه و سید بن زهره می گویند:

حکم ملاقی نجس از خود خطاب اجتنب عن النجس استفاده می‌شود بدین معنا که:

و الرّجز فاهجر، اعم است از خود رجز (یعنی نجس واقعی) و ملاقی آن.

به عبارت دیگر: معنای فاجتنب اعم است از اجتنب عنه و عن ملاقیه.

۲- مشهور می گویند:

از جمله اجتنب عن النجس، غیر از وجوب اجتناب از خود نجس واقعی چیزی به ذهن متبادر نمی‌شود.

و لذا وجوب اجتناب از ملاقی نجس، تعبّد خاص و دلیل مخصوصی دارد که عبارتند از روایات کثیر، و اجماعات فقهاء و هذا هو الحقّ.

جناب شیخ بلاشک:

۱- اجتناب از اطراف علم اجمالی در شبهات محصوره واجب و ارتکاب آنها حرام است.

۲- اگر شیء پاکی با هر دو طرف شبهه محصوره ملاقات کند واجب الاجتناب است چرا که ملاقی النجس نجس.

۳- اگر شیء طاهری با یکی از اطراف شبهه و شیء طاهر دیگری با طرف دیگر شبهه ملاقات کند، اجتناب از هر دو طرف ملاقی لازم است. چرا؟

زیرا علم اجمالی حاصل می‌شود به اینکه یا این ظرف با نجس واقعی ملاقات کرده و ملاقی نجس، نجس است و یا آن ظرف فیجب الاجتناب.

حال بفرمائید انّما الکلام در ملاقی در اینجا چیست؟

در ملاقی احد اطراف شبهه است یعنی اگر شیء پاکی با یک طرف شبهه ملاقات کند آیا واجب الاجتناب هست یا نه؟

ص: ۲۷۲

جناب شیخ چه پاسخی از سؤال مزبور داده شده است؟

دو قول در اینجا وجود دارد:

۱- قول سید بن زهره در غنیه و علامه در منتهی.

۲- قول مشهور.

سخن ابن زهره علامه و تابعین ایشان چیست؟

مدّعی‌اند که وجوب اجتناب از ملاقی از اجتنب استفاده می‌شود و به عبارت دیگر یک حکم طلبی است بدین معنا که اجتنب عن الشیء یعنی اجتنب عنه و عن ملاقیه.

دلیل حضرات بر اثبات این مدّعا چیست؟

۱- تبادر وضعی ۲- دلیل خاص یعنی روایت امام علیه السّلام است.

حدیث مزبور را چگونه با ما نحن فیه تطبیق می‌کنند؟

می‌گویند:

هریک از دو مشتبه حرام و واجب‌الاجتناب‌اند.

میان حرمت شیء و حرمت ملاقیه ملازمه است.

چیزی با احد المشتبهین ملاقات کرده.

پس ملاقی احد المشتبهین نیز مثل ملاقی خمر واجب الاجتناب است.

سخن مشهور در رابطه با سؤال مورد نظر چیست؟

می‌گویند: وجوب اجتناب از ملاقی نجس، اثر تکلیفی نیست بدین معنا که نه از اجتنب بدست آمده و نه از ملازمه حرمهٔ الشیء و حرمت ملاقیه.

بلکه دلیل خارجی بر سبب انفعال ملاقی داریم و این حکم یک حکم وضعی سببی است.

جناب شیخ نظر شما راجع به دو قول مذکور در رابطه با ملاقی چیست؟

ما قول دوّم را برگزیده و می‌گوئیم:

اینکه گفته می‌شود ملاقی نجس، نجس است از باب اثر وضعی است و نه از باب اثر تکلیفی.

پس هرجا که بر تنجّس ملاقی، دلیل وجود نداشت و ما در آن شک کردیم، همان‌طور که در ملاقی احد المشتبهین چنین است به اصالهٔ الطهاره که یک اصل سببی است رجوع کرده و حکم به طهارت و حلیّت ملاقی می‌کنیم.

چرا در مباحث حرمت در حدیث را به‌معنای حرمت وضعی یعنی نجاست گرفتید؟

چون اگر به‌معنای ظاهری خود یعنی حرمت باشد کبرای کلّی یعنی ملازمه درست نخواهد بود.

ص: ۲۷۳

چرا؟

زیرا محرّمات فراوانی وجود دارد که هیچ ملازمه‌ای با حرمت ملاقی خود ندارند مثل مال ربوی یا مال غصبی که ملاقی با آنها حرام نمی‌شود.

اگر کسی بگوید جناب شیخ، ملازمه میان حرمت شیء و حرمت ملاقی آن است و لکن خرج ما خرج و بقی ما بقی چه می گوئید؟

می گوئیم: این تخصیص اکثر است، تخصیص اکثر قبیح است و قبیح از مولای حکیم صادر نمی‌شود.

به عبارت دیگر از میان محرّمات، این اعیان نجسه هستند که حرام‌اند و ملاقیشان نیز حرام است ولی سایر محرّمات این گونه نیستند و لذا این عامی موهون و در ما نحن فیه غیر قابل تمسّک است.

و لذا:

امام خواسته ملازمه را میان نجاست الشیء و نجاست ملاقی بیندازد و نه میان حرمت شیء و حرمت ملاقی آن تا تخصیص اکثر لازم آید.

پس نمی‌توان از طریق بحث خرج ما خرج و بقی ما بقی مشتبهین را جزء ما بقی به حساب آورد.

جناب شیخ اگر گفته شود راه دیگری وجود دارد که می‌توان تنجّس ملاقی و یا وجوب اجتناب را از آن طریق بدست آورد چه می گوئید؟

می‌پرسیم این راه چیست؟

می گویند: وقتی یک شیء با یکی از مشتبهین ملاقات کند یقین پیدا می کنیم که این ملاقی و ملاقا قطعا یک حال دارند، یا هر دو پاک‌اند و یا هر دو نجس‌اند.

حال چون ملاقا یکی از طرفین شبهه است و واجب الاجتناب، ملاقی آن نیز همان حال را دارد پس این هم ملحق می‌شود به اطراف شبهه و به عبارت دیگر:

۱- ملاقی و ملاقا یک حال دارند یا هر دو پاک‌اند یا هر دو نجس.

۲- ملاقا از اطراف شبهه است.

پس: ملاقی هم قهرا می‌شود طرف شبهه.

حال چه می گوئید؟

می گویم مثال بزنید؟

مثلاـ آنجائی که دو ظرف آب وجود دارد اگر ما یکی را به دونیم کاسه تقسیم کنیم و یکی را در یک طرف و آن دونیم کاسه را در طرف دیگر قرار دهیم، آیا این تقسیم یکی به دونیم کاسه آن را از مشتبه بودن خارج می کند؟ حتما خیر.

ص: ۲۷۴

حال یک ظرف در یک طرف و دونیم کاسه در طرف دیگر است و ما اجمالا می‌دانیم که یا آن یکی اناء نجس است و این دو اناء پاک‌اند و یا این دو تا اناء نجس و آن یکی اناء پاک است.

آیا هر سه اناء اطراف شبهه نیستند؟ خواهید گفت چرا هستند.

حال ما می گوئیم ملاقی با ملاقا از همین قبیل‌اند و ملاقی هم از اطراف شبهه است چه می گوئید؟

پاسخ می‌دهیم که ملاقی داخل در صف مشتبهین نخواهد شد چون تشکیل‌دهنده این صف همان مشتبهین‌اند که یکی ملاقاست و یکی رفیق الملاقی.

چرا جناب شیخ؟

زیرا شبهه‌ای که در اینجا وجود دارد یک شبهه است که ناشی از علم اجمالی است.

مرادتان از مطلب اخیر چیست؟

این است که ما اجمالا می‌دانستیم که یا این اناء خمر است یا آن یکی اناء و لکن در اینجا یک شبهه به وجود آمده بدین معنا که یا این یکی پاک است و آن یکی نجس و یا بالعکس آن یکی پاک است و این یکی نجس. چنانکه قبلا هم گفته شد که یک شک حد اقل از دو احتمال شکل می گیرد.

حال شک در آنجا هم که دو ظرف در یک طرف و ظرف دیگر در طرف دیگر است ناشی از علم اجمالی است.

و لذا این دو طرف، همدوش بوده و در یک صف قرار گرفته‌اند چون سرچشمه هر دو یک چیز است.

اما وضعیت ملاقی و ملاقا چنین نبوده، بلکه از باب سببی و مسبّبی هستند.

مرادتان از اینکه ملاقی و ملاقا از باب سببی و مسبّبی هستند، چیست؟

یعنی شک شما در طهارت و نجاست ملاقی از اینجا سرچشمه می گیرد که شما نمی‌دانی که ملاقا پاک بوده است یا نجس؟

به عبارت دیگر شک شما در پاک و یا نجس بودن ملاقی مسبّب است از شک در پاک و یا نجس بودن ملاقا. و حال آنکه مشتبهین سببی و مسبّبی نبوده و بلکه در یک رتبه و صف قرار دارند و هر دو مسبّب از علم اجمالی و دارای یک شک هستند.

حاصل مطلب جناب شیخ؟

هیچ گاه شک سببی با شک مسببی در یک صف قرار نمی گیرند چرا که شک سببی رتبهٔ مقدّم و شک مسبّبی مؤخّر است.

جناب شیخ اکنون که بحث از ملاقی و ملاقا سببی و مسبّبی شد قاعده و قانون چه اقتضاء می کند؟

اگر شک سببی مانعی نداشت اصل در سبب جاری می‌شود و نه در مسبّب و لذا وقتی اصل را در سبب

ص: ۲۷۵

جاری کردیم حساب مسبّب خودبخود روشن می‌شود.

ّا: اگر به دلیل وجود موانع نتوانستیم اصل را در سبب جاری کنیم، نوبت می‌رسد به اجرای آن در اصل مسبّبی.

جناب شیخ در تبیین این دو مثال بزنید؟

در جایی که اصل در شک سببی جاری می‌شود مثل اینکه:

۱- دست شما نجس بود، آن را با آب قلیلی که در آفتابه وجود داشت شستید و حال آنکه به پاک بودن و یا نجس بودن آب آفتابه نیز شک داشتید.

پس شما در اینجا دو تا شک دارید:

۱- اینکه آیا دستتان پاک شده یا نه؟ ۲- اینکه آیا آب آفتابه پاک بوده یا نه؟

منتهی، اینکه شما شک می‌کنید که آیا دستتان پاک شده یا نه؟ مسبّب از شک شما در آب آفتابه است.

در چنین موردی اصل را در شک سببی اجرا کرده می‌گوئیم: ان‌شاءالله که آب آفتابه پاک بوده است. در نتیجه وقتی اصل را در آب آفتابه اجرا کردیم، حساب دست شما خودبخود روشن است.

۲- و یا اینکه آبی در اختیار شماست در حالی که نمی‌دانید ۱- پاک است یا نجس؟ ۲- خوردن آن حلال است یا حرام؟

حال شک در حلیّت و حرمت شرب آن ناشی از شک در طهارت و نجاست آن آب است در اینجا نیز، اصل را در جانب سبب اجرا کرده می‌گوئی: ان‌شاءالله که پاک است.

در نتیجه:

وقتی آب محکوم به طهارت شده شرب نیز می‌شود حلال و دیگر نیازی به جریان اصل ندارد.

جناب شیخ چرا در بحث سبب و مسبّب دو مثال ذکر شد؟

زیرا در مثال اوّل سببی و مسبّبی باهم توافق نداشته و مخالف بودند، بدین معنا که اگر بخواهی در آب آفتابه اصل جاری کنی، الاصل، الطهاره و اگر بخواهی در دستت اصل جاری کنی، استصحاب طهارت است منتهی چون در آب اصالهٔ الطهاره اجرا کردید دیگر نیازی به جریان استصحاب در دستتان نمی‌باشد.

اما در مثال دوّم:

سببی و مسبّبی باهم توافق دارند، چون اگر بخواهید راجع به آب اصل جاری کنید، طهارت است و راجع به شرب بخواهید اصل جاری کنید، حلیّت است و اصل طهارت و حلیّت تعاند و تعارضی باهم ندارند.

ص: ۲۷۶

خلاصه مطلب اینکه:

فرقی ندارد زمانی که شک سببی و مسبّبی شد، اصل را در سببی جاری می کنند چه توافقا چه تعاندا.

جناب شیخ مثالتان برای موردی که اصل سببی و مسبّبی باهم جمع شده و اصل سببی مانع دارد، چیست؟

این است که مثلا:

نصف کرّ آب نجس داریم، نصف کرّ آب پـاک، هر دو را روی هم ریخته یـک کرّ آب تشـکیل می‌دهیم حـال یقین داریم که این یـک کرّ آب یـک حکم دارد یـا نجس است و یا پاک؟ و نمی‌شود گفت نصـفش پاک است و نصـفش نجس. منتهی نمی‌دانیم در این میان پاک برنده شده یا نجس؟

و لذا شک ما در اینکه آیا این آب کر پاک است یا نجس؟ ناشی از اینجاست که نمی‌دانیم آیا نجاست آن نصف به حال خود باقی است و یا طهارت آن نصف به حال خود باقی است؟

در اینجا:

اگر بخواهیم اصل را در جانب سـبب جاری کنیم و بگوئیم: استصـحاب می کنم نجاست آن نصف را، تعارض می کند با استصـحاب طهارت آن نصف دیگر، و اذا تعارضا، تساقطا.

در نتیجه نوبت می‌رسد به اصل مسبّبی که آیا این آب پاک است یا نجس؟

در اینجا الاصل، الطهارهٔ.

بـه عبـارت دیگر وقـتی نتوانسـتیم استصـحاب طهـارت در یکی و یـا استصـحاب نجـاست در دیگری جـاری کنیم، می‌رویم به سـراغ مجموع آب و اصالهٔ الطهاره را در آن جاری می کنیم.

جناب شیخ در اینجا مثالی بزنید که عین محلّ بحث ما باشد؟

مثلا دو ظرف آب وجود دارد که اجمالا می‌دانیم یکی از آن دو نجس است و روی همین علم اجمالی باید از هر دو اجتناب نمود و لکن تفصیلا نمی‌دانیم کدامیک است.

حال یک چیزی با یکی از این دو آب مشتبه ملاقات می کند و لذا ما شک می کنیم که آیا ملاقی پاک است یا نجس؟

امّا چرا ما در اینجا در مورد ملاقی شک کردیم؟ چونکه نمی‌دانیم ملاقا پاک بوده یا نجس؟

در اینجـا: اگر بگوئیـد: اصـل این است که این یکی ظرف پاک است به شـما می گوینـد: خیر از کجا معلوم که آن یکی ظرف پاک باشد وقتی جریان اصـلین در این دو ظرف مشـتبه تعارض بکنند، نتیجه‌اش تساقط است. پس نوبت می‌رسد به اصل مسبّبی. در نتیجه اگر بپرسید که ملاقی پاک است یا نجس؟ می گوئیم الاصل، الطهارهٔ.

ص: ۲۷۷

خلاصه اینکه: ملاقی در ردیف مشتبهین قرار نمی‌گیرد، بلکه چشم‌انتظار می‌ماند تا ببیند در آن دو اصل چه پیش می‌آید؟ می‌بینید که تعارضا و تساقطا. نوبت می‌رسد به خودش که الاصل، الطهارهٔ.

اما شما، هم در مشتبهین اصل طهارت جاری کردید، هم در ملاقی؟

بله، منتهی در آن دو اصلین تعارضا و تساقطا و لکن در ملاقی بلامعارض بود.

آیا می‌توانید مثالی بزنید که اصلی که در ملاقی اجراء می‌کنید با آن دو اصل متعارض در مشتبهین از یک جنس نباشد؟

بله:

۱- مثل همان مثالی که گفتیم نصف کرّ آب نجس داریم و نصف کرّ آب طاهر.

در اینجا اگر می‌خواستیم اصل جاری کنیم در یک نصف باید استصحاب طهارت می‌کردیم و در نصف دیگر استصحاب نجاست، منتهی تعارضا و تساقطا. حال ما ماندیم و آن آب کرّ که نمی‌دانستیم پاک است یا نجس؟ در اینجا الاصل، الطهاره، یعنی آن دو اصل متعارض از قبیل استصحاب بودند ولی این اصل از قاعده طهارت است.

۲- و مثل همان مثالی که گفتیم: شیء نجسی را با مائین مشتبهین شسته‌ایم و لکن اکنون شک داریم که این شیء نجس پاک شده است یا نه؟

حال آیا این شبهه مسبّب از چیست؟ خواهید گفت از این است که با کدام آب در رتبه مؤخّر شسته شده است؟ طاهر مقدّم است یا نجس؟ کدام مقدّم و کدام مؤخر است.

و لذا اگر بخواهیم در این دو ماء مشتبه اصل جاری کنیم دو اصل، اصالهٔ عدم تقدّم با اصل اصالهٔ عدم تأخّر باهم تعارض کرده تساقط می‌کنند.

حال مائیم و آن شیء نجس، در اینجا چه باید کرد؟ گفته می‌شود: الاصل، الطهارهٔ.

پس متعارضین از استصحاب‌اند، و اصل مسبّبی از قاعده طهارت.

علی کل حال، دو تا اصل وقتی در یک صف قرار بگیرند تساقط می‌کنند و نوبت به اصل مسبّبی می‌رسد چه از یک جنس باشند و چه از جنس‌های مختلف.

جناب شیخ مسألهٔ؟

۱- اگر دو اناء در مقابل ما موجود باشد.

۲- چیزی با یکی از این دو اناء ملاقات و برخورد کند.

۳- پس از ملاقات، ملاقا از بین برود.

۴- پس از این مراحل برای ما علم اجمالی حاصل شود که یکی از آن دو اناء نجس بوده است.

ص: ۲۷۸

حال دو اناء باقی‌مانده یکی رفیق الملاقی و دیگری ملاقی، تکلیف ما چیست؟

تکلیف شما روشن است چونکه در اینجا ملاقی می‌تواند قائم مقام ملاقا بشود و در صف قرار بگیرد.

چرا جناب شیخ؟

چون فرض این است که شما اکنون علم اجمالی پیدا کردی که یا رفیق الملاقی نجس است یا ملاقی.

چرا که در این فرض ملاقی نیز در حکم ملاقا هست.

جناب شیخ چطور شد که ملاقی اکنون داخل در صف شد؟

چون ملاقا از بین رفته و آنکه از بین رفته از محل ابتلاء خارج شده و آنچه از محلّ ابتلاء خارج شده دیگر مجرای اصل نیست. بنابراین،

۱- آنی که می‌توانیم در آن اصل جاری کنیم این دو اناء است که موجودند، یکی رفیق الملاقی دیگری ملاقی.

۲- نسبت به این دو نیز علم اجمالی داریم که احدهما نجس است.

حال چون این دو در یک سطح‌اند باهم تعارض کرده و در نتیجه تساقط می‌کنند.

یعنی: اگر بخواهیم در ملاقی اصل طهارت جاری کنیم تعارض می‌کند با اصالهٔ الطهاره در رفیق الملاقی.

به عبارت دیگر: چون ملاقی نابود شده اصلی در آن جاری نمی‌شود تا بشود سببی و تعارض بکند با رفیقش و در نتیجه تساقط کرده و نوبت برسد به اصل مسبّبی. خیر.

اینجا نوبت از آن این دو اناء موجود است که در عرض هم‌اند و می‌دانیم یکی از این دو نجس‌اند و هر دو مجرای اصل‌اند، از خارج نیز معارضی ندارند و لذا تعارضا و تساقطا.

جناب شیخ مسألهٔ؟

اگر دو اناء باشد و اجمالا بدانیم که یکی از آن دو نجس است، پس از آن شیء با یکی از آن دو ملاقات کند و سپس ملاقا از بین برود آیا باز هم ملاقی می‌تواند قائم مقام ملاقا بشود یا نه؟

خیر، در آنجا علم اجمالی پس از زوال ملاقا حاصل شد ولی در اینجا علم اجمالی از اول حاصل شده است. به عبارت دیگر قبل از اینکه ملاقا از بین برود علم اجمالی اقتضاء می‌کرد که از آن دو اناء اجتناب کنیم و لذا این سومی که ملاقی است محکوم به طهارت است.

یعنی آنی که محکوم به وجوب اجتناب بود باز هم محکوم به وجوب اجتناب است و لو حالا دیگر معارض ندارد. این یکی هم که محکوم به طهارت شده، دیگر محکوم به وجوب اجتناب نخواهد شد.

ص: ۲۷۹

متن:

الخامس لو اضطرّ إلى ارتكاب بعض المحتملات: فإن كان بعضا معيّنا، فالظاهر عدم وجوب الاجتناب عن الباقى إن كان الاضطرار قبل العلم أو معه، لرجوعه إلى عدم تنجّز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعى، لاحتمال كون المحرّم هو المضطرّ إليه، و قد عرفت توضيحه فى الأمر المتقدّم.

و إن كان بعده فالظاهر وجوب الاجتناب عن الآخر، لأنّ الإذن فى ترك بعض المقدّمات العلميّة بعد ملاحظة وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعى، يرجع إلى اكتفاء الشارع فى امتثال ذلك التكليف بالاجتناب عن بعض المشتبهات.

و لو كان المضطرّ إليه بعضا غير معيّن، وجب الاجتناب عن الباقى و إن كان الاضطرار قبل العلم الإجمالى، لأنّ العلم حاصل بحرمة واحد من أمور لو علم حرمته تفصيلا وجب الاجتناب عنه، و ترخيص بعضها على البدل موجب لاكتفاء الأمر بالاجتناب عن الباقى.

ص: ۲۸۰

ترجمه:

تنبیه پنجم: جواز ارتکاب برخی از محتملات در حال اضطرار

چنانچه کسی به ارتکاب و انجام برخی از محتملات مضطرّ شود:

اگر این اضطرار به بعض (یکی) بطور معین باشد، پس ظاهر عدم وجوب اجتناب از آن باقی است (یعنی می‌تواند از آن استفاده کند) به شرط اینکه اضطرار قبل از علم اجمالی (پیدا شده) باشد و یا هم‌زمان با علم اجمالی (چرا که در این دو صورت علم اجمالی بی‌اثر است و)، به دلیل رجوع این مسئله (که یک طرف مضطر الیه و طرف دیگر تنها مانده) به منجّز نبودن تکلیف به اجتناب از حرام واقعی است (یعنی که حرام واقعی بر مکلّف منجّز نیست) چون ممکن است حرام واقعی همین مضطر الیه باشد (که الضرورات تبیح المحذورات) که توضیح آن را در مطالب قبلی دانستی (که اگر تکلیف منجّز نشود احتیاط واجب نیست).

و اگر اضطرار به احدهما المعین پس از علم اجمالی باشد، ظاهر وجوب اجتناب از دیگری است (لکن آنچه مورد اضطرار است حلال است) به جهت اینکه اذن و اجازه شارع به ترک برخی مقدّمات علمیّه (ما اضطرّوا الیه) پس از ملاحظه وجوب اجتناب از حرام واقعی، بازمی‌گردد به اکتفاء شارع در امتثال آن تکلیف به اجتناب از برخی مشتبهات.

و اگر مضطر الیه، برخی به صورت غیر معین باشد (یعنی احدهما المخیّر که یکی به خاطر اضطرار حلال است و) اجتناب از باقی واجب مطلقا، اگرچه اضطرار قبل از علم اجمالی باشد، زیرا علم اجمالی به حرمت یکی از این امور حاصل است (و اجمالا می‌دانی یا این اناء حرام است یا آن اناء و قبلا ملاک داده شد که) اگر حرمت این اناء تفصیلا دانسته شود، اجتناب از آن واجب (و دیگری مورد استفاده واقع می‌شود و اجازه شارع یکی را بصورت علی البدل موجب اکتفاء شارع است به اجتناب از باقی.)

ص: ۲۸۱

تشریح المسائل

چه اموری به‌عنوان حدّ و مرز تکالیف، وجوب و یا تحریم را از افعال ما برمی‌دارد؟

عناوین ثانویه از قبیل عسر و حرج، ضرر، اکراه، اضطرار و ...

نمونه‌هایی از عناوین ثانوی را در قرآن و حدیث مشخص نمائید؟

۱- فَمَنِ اضْطُرَّ غَیْرَ باغٍ وَ لا عادٍ فَلا إِثْمَ عَلَیْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِیمٌ(۱)

۲- لا یُکَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَها

۳- وَ ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ ...(۲)

- و در احکام دین اسلام حکمی حرجی بر شما مقرر نداشته است.

۴- ما یُرِیدُ اللَّهُ لِیَجْعَلَ عَلَیْکُمْ مِنْ حَرَجٍ(۳)

- خداوند نمی‌خواهد که حرجی بر شما قرار دهد

۵- یُرِیدُ اللَّهُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَ لا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ(۴)

- خداوند بر شما آسان می گیرد و نه دشوار.

و از جمله روایات:

۱- روایت ابی بصیر از امام صادق علیه السّلام در مورد آبگیری که آب زیادی در آن بوده و پلیدی‌هایی نیز در آن ریخته شده، فرموده است «... افرج الماء بیدک، ثم توضأ، فان الدّین لیس بمضیق، فان اللّه یقول: ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ».(۵)

یعنی: سطح آب را با دستت باز کن و آنگاه وضوء بگیر که دین اسلام سخت نمی گیرد و خداوند فرموده:

در این دین حرجی بر شما قرار داده نشده است.

۲- حدیث رفع که در مجلدات قبلی بحث مفصّل از آن گذشت.

مراد از مقدّمه فوق چیست؟

این است که واجبات و محرّمات شرعیه دارای حدود و مرزهائی هستند که تا این حدود دارای فعلیّت و

۱- بقره/ ۱۷۳.

۲- حج/ ۷۷.

۳- مائده/ ۹.

۴- بقره/ ۱۸۵.

۵- وسائل الشیعهٔ، باب نهم از ابواب آب مطلق، حدیث ۱۴.

ص: ۲۸۲

تنجّز می‌باشند و لکن از این حدود که گذشت دیگر فعلیّت ندارند.

حال یکی از این حدود، اضطرار است.

یعنی اگر مکلّفی نسبت به ترک واجب و یا فعل حرامی مضطر شود، معاقب نخواهد بود و لذا این عبارت ضرب المثل است که الضرورات تبیح المحذورات.

با توجه به مطالب فوق با آمدن اضطرار حرمت از میان می‌رود لکن مشخص کنید میزان ارتکاب چقدر است؟

ارتکاب حرام و یا ترک واجب به مقدار رفع ضرورت است و نه بیش از آن چرا که علاوه بر حکم عقل بر این مسئله:

۱- از جمع میان ادله اولیه و ثانویه.

۲- از روایت: ما لا یدرک کله لا یترک کله.

۳- و از روایت: المیسور لا یسقط بالمعسور.

می توان فهمید که: الضرورات تتقدر بقدرها.

با توجه به مقدّمات فوق مراد از (لو اضطرّ الی ارتکاب بعض المحتملات ...) چیست؟

این است که اگر کسی ناچار و ناگزیر از ارتکاب و استفاده برخی از اطراف شبهه شود؛ مثلا نسبت به یک طرف تنها مضطر شود ولی نسبت به طرف دیگر ضرورتی برایش نباشد.

به عبارت دیگر:

اگر یکی از دو مشتبه مورد اضطرار واقع شود و از مصادیق الضرورات تبیح المحذورات به حساب آید، آیا مشتبه دیگر نیز حلال می‌شود یا نه باید از آن اجتناب نمود؟

پاسخ شیخ به سؤال مذکور چیست؟

می‌فرماید:

اگر اضطرار به احدهما المعیّن باشد مثل اینکه شما بگوئید من مضطرّم که از این اناء مشخّص و معین استفاده کنم، مسئله دو صورت دارد.

۱- اگر اضطرار به احدهما المعین قبل از علم اجمالی پیدا شود، بدین معنا که اوّل مضطر شدم و سپس علم اجمالی به نجاست احد المشتبهین حاصل نمودم، در اینجا علم اجمالی بی‌اثر بوده و سبب وجوب اجتناب از طرف دیگر نمی‌شود و می‌توانی از طرف دیگر نیز استفاده کنی.

سرّ مطلب در این صورت چیست؟

چنانکه گذشت علم اجمالی زمانی مؤثر و منجّز است که هریک از اطراف شبهه دارای آن حال به

ص: ۲۸۳

خصوصی باشند، که اگر علم تفصیلی به نجاست هریک پیدا شود، خطاب اجتنب عن الحرام در آن منجّز شود و حال آنکه این حالت به خصوص در صورت مذکور وجود ندارد.

چرا وجود ندارد؟

زیرا اگر علم تفصیلی هم نسبت به همان طرف مضطر الیه حاصل آید باز خطاب اجتنب به خاطر اضطرار منجّز نمی‌شود و قبیح است.

آنگاه نسبت به طرف دیگر که شک ما شك بدوی است و اگر سؤال شود که اجتناب از آن واجب است یا نه؟ می گوئیم: اصل در شبهات بدویه، اصالة الاباحه و الطهارة و الحلیّه است.

فی المثل:

۱- شما مضطرّ بودید که این آب مطلق و یا آن آب انار را بنوشید، پس از این اضطرار و شرب یکی از دو مایع مزبور علم اجمالی برای شما حاصل شد که احدهما نجس است در اینجا:

۱- علم اجمالی هیچ گونه تأثیری ندارد، چون آن مایعی که مضطر الیه است از محل ابتلاء خارج است و چه پاك و چه نجس باید خورده شود که حسابش جواز است.

حال چون آن مایع دیگر تنها می‌ماند، علم اجمالی نسبت به آن بی‌اثر است مثل واجدی المنی در لباس مشترك.

۲- و یا مثل مثالی که یك اناء از آن زید بود و یك اناء از آن عمر و ما اجمالا می‌دانستیم که یکی از آن دو نجس است و لكن علم اجمالی ما بلائی بود چون هریك به حساب ظرف خودش می‌رسید.

۲- و اگر اضطرار به احدهما المعیّن همزمان با علم اجمالی به نجاست احدهما حاصل شود بدین معنا که شما اجمالا بدانی که یکی از دو اناء نجس است و همان موقع هم اضطرار به یکی از آن دو حاصل شود، حکمش، حکم فرض قبل است.

یعنی مضطر الیه را کنار می گذارید، طرف دیگر تنها می‌شود که علم اجمالی در آن بی‌اثر است.

لذا هر دو طرف حلال‌اند: یکی بعنوان اضطرار و دیگری بعنوان اصل طهارت در شك بدوی.

مراد از (و ان کان بعده فالظاهر وجوب الاجتناب عن الآخر ...) چیست؟

این است که اگر اضطرار به احدهما المعیّن پس از علم اجمالی حاصل شود یعنی اوّل علم اجمالی پیدا نمایی که احدهما نجس است یا آب مطلق و یا آب انار.

سپس به یکی از آن دو بطور مشخص مضطر شوی، در اینجاست که الضرورات تتقدر بقدر ضرورتها و نه ما زاد بر ضرورت.

پس آنگاه که می‌فهمی که یکی از آن دو نجس است، وظیفه پیدا می کنی که از هر دو اجتناب کنی

ص: ۲۸۴

لکن پس از این مرحله ضرورت به احدهما پیدا می‌شود.

در اینجا آن احدهما که مضطر الیه است می‌شود حلال و آن طرف دیگر حرام.

پس مراد از (و ترخیص بعضها علی البدل موجب لاکتفاء الامر بالاجتناب عن الباقی) چیست؟

این است که در سایه اضطرار خود شارع ارتکاب بعض الاطراف را تجویز نموده اما بیش از آن مجوّزی برای ارتکاب و مانعی از اجتناب نیست، پس باید اجتناب کنیم و این معنای الضرورات تتقدر بقدرها.

پس مراد از (و لو کان المضطرّ الیه بعضا غیر معین ...) چیست؟

این است که گاهی اضطرار به احدهما المخیّر است و نه به احدهما المعیّن.

فی المثل دو اناء آب وجود دارد و شما جهت رفع عطش و جلوگیری از هلاکت خود باید یکی از آن دو آب را بخورید چه این اناء و چه آن یکی اناء. چرا که هریک می‌تواند محصّل غرض باشد، منتهی اجتناب از ما بقی واجب است.

به عبارت دیگر:

اگر اضطرار ما به احدهما المخیر باشد، چه این اضطرار قبل از علم اجمالی حاصل شود چه همزمان با آن و چه بعد از آن، درهرصورت حکم یکسان است و آن عبارتست از اینکه به اندازه ضرورت استفاده کنیم و نه بیش از ضرورت، بلکه باید از ما بقی اجتناب کنیم.

چرا به اندازه ضرورت مجازیم و باید از ما بقی اجتناب کنیم؟

زیرا چنانکه در تنبیه سوّم هم گفته آمد، هریک از دو طرف شبهه به‌گونه‌ای است که اگر علم تفصیلی به حرمت و نجاست خصوص آن پیدا کنیم، خطاب اجتنب عن الحرام در آن منجّز می‌شود. چرا؟

چون‌که ما معیّنا به آن یکی مضطرّ نیستیم و می‌توانیم که آن را ترک کنیم و هکذا نسبت به طرف دیگر، و لذا به مقدار ضرورت اجازه داریم و نه بیشتر.

ص: ۲۸۵

متن: فإن قلت: ترخيص ترک بعض المقدّمات دليل على عدم إرادهٔ الحرام الواقعى و لا تكليف بما عداه، فلا مقتضى لوجوب الاجتناب عن الباقى.

قلت: المقدّمهٔ العلميّهٔ مقدّمهٔ للعلم، و اللازم من الترخيص فيها عدم وجوب تحصيل العلم، لا عدم وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعى رأسا، و حيث إنّ الحاكم بوجوب تحصيل العلم هو العقل- بملاحظهٔ تعلّق الطلب الموجب للعقاب على المخالفهٔ الحاصلهٔ من ترک هذا المحتمل-، كان الترخيص المذكور موجبا للأمن من العقاب على المخالفهٔ الحاصلهٔ من ترک هذا الّذى رخّص فى تركه، فيثبت من ذلک تكليف متوسط بين نفى التكليف رأسا و ثبوته متعلّقا بالواقع على ما هو عليه.

و حاصله: ثبوت التكليف بالواقع من الطريق الّذى رخّص الشارع فى امتثاله منه، و هو ترک باقى المحتملات. و هذا نظير جميع الطرق الشرعيّهٔ المجعولهٔ للتكاليف الواقعيّهٔ، و مرجعه إلى القناعهٔ عن الواقع ببعض محتملاته معيّنا كما فى الأخذ بالحالهٔ السابقهٔ فى الاستصحاب، أو مخيّرا كما فى موارد التخيير.

ص: ۲۸۶

ترجمه: اشکال اگر گفته شود:

اجازه ترک برخی مقدّمات (و استفاده از احد مشتبهین از جانب شارع به فرد مضطر) دلیلی است بر عدم اراده (و صرف نظر شارع) از حرام واقعی (و از اجتنب) است و تکلیفی هم به غیر از آن حرام واقعی وجود ندارد. پس برای وجوب اجتناب از ما بقی، اقتضاء (و علّتی) وجود ندارد.

پاسخ مقدّمه علمیّه (اجتناب از دو طرف شبهه)، مقدّمه‌ای است برای علم و آگاهی (بر تحقّق این اجتناب). و لازمه این اجازه در (ارتکاب) احدهما، واجب نبودن تحصیل علم است و نه واجب نبودن اجتناب از حرام واقعی.

و از آنجا که حاکم به وجوب تحصیل علم، (آنهم) به ملاحظه تعلّق طلب (و درخواست اجتناب از حرام) که بخاطر مخالفت حاصله از ترک این احتمال موجب عقاب است، عقل است این اجازه مذکوره موجب امنیت از عقاب است که بخاطر مخالفت پیش‌آمده از ترک طرف شبهه است که اجازه ترک آن داده شده.

پس:

ثابت می‌شود از این ترکیب (اجتنب و ترخیص) یک تکلیف حد وسط میان نفی تکلیف بطور کلی و ثبوت آنکه تعلّق به واقع دارد علی ما هو علیه.

حاصل این ترکیب و تولید:

ثبوت (و خواستن) تکلیف واقعی است (منتهی) از راهی که شارع در امتثال آن از آن راه، اجازه داده است.

و آن (راه امتثالی که شارع فرموده:) ترک بقیّه محتملات (و اطراف شبهه است پس از مقدار ضرورت).

و این (مطلبی که در باب علم اجمالی و شبهه محصوره گفته شد) مثل تمام راههای شرعیّه است که برای تکالیف واقعیّه جعل شده است (مثل اینکه می گوید: به خبر واحد عمل کنید و ...).

و بازگشت این جعل طرق به قناعت (نمودن) شارع است از (امتثال به) واقع، به برخی از محتملات بطور معیّن، چنانکه در اخذ به حالت سابقه در استصحاب چنین است و یا بطور اختیاری است، چنانکه در موارد تخییر (مثل دوران بین المحذورین و در تعارض دو مجتهد و ...) چنین است.

ص: ۲۸۷

تشریح المسائل

اشاره

حاصل اشکال مذکور چیست؟

مستشکل می‌گوید: بله، در موارد اضطرار به حکم ادلّه اضطرار، از جانب شارع مقدّس در ارتکاب به احدهما المشتبهین آزادیم، چه احدهما المعین و چه احدهما المخیّر.

حال وقتی شارع می‌گوید ایها المضطر، مجازی که از اطراف شبهه محصوره استفاده کنی از این اجازه شارع چه می‌فهمیم؟ می‌فهمیم که:

۱- در این‌گونه موارد از حکم خودش که اجتنب عن الحرام بود صرف نظر کرده و ترک حرام واقعی را که وظیفه ما بوده از ما نمی‌خواهد و الّا اجازه ارتکاب در احدهما را نمی‌داد.

لذا از این ناحیه مقتضی برای احتیاط وجود ندارد.

۲- از ناحیه دیگر هم که مقتضی وجود ندارد.

پس عند الاضطرار، لا دلیل علی وجوب الاحتیاط.

حال وقتی دلیلی بر وجوب احتیاط عند الاضطرار وجود ندارد، چرا احتیاط بر برخی از اطراف شبهه واجب باشد.

به عبارت دیگر چه اشکال دارد همه اطراف شبهه برای کسی که به یک طرف شبهه مضطر شده است حلال باشد؟

جناب شیخ چه پاسخی از اشکال فوق می‌دهد؟

می‌فرماید:

۱- آنچه شارع از ما خواسته اجتنب عن الحرام و یا عن الخمر است.

۲- آنچه در این خطاب مورد نظر است حرام واقعی است که ترکش مطلوب شارع است.

پس در این خطاب اثری از مشتبهین وجود ندارد.

به عبارت دیگر شارع اجتناب از خمر را از بندگان خواسته است و اجتناب از خمر موقوف به اجتناب از کل المشتبهین نیست، چون اجتناب از یکی از اطراف شبهه نیز اگر مصادف با واقع درآید، باز اجتناب حاصل می‌شود.

و لذا پس از علم به حکم شارع این عقل است که حکم می‌کند به اینکه:

۱- وقتی علم تفصیلی به حرام واقعی داری و می‌دانی که این اناء خمر است معینا باید از همین اناء اجتناب کنی.

۲- و روزگاری که علم اجمالی داری به حرمت احدهما و لکن تفصیلا نمی‌دانی کدام یک از دو اناء

ص: ۲۸۸

حرام و یا خمر است، باید احتیاط کرده و از همه اطراف شبهه بپرهیزی چرا؟

زیرا به هریک از اطراف شبهه متمایل شوی، احتمال حرمت و عقاب دارد و دفع عقاب محتمل هم که واجب است.

پس این عقل توست که از باب مقدّمه علمیّه حکم به ترک مشتبهین می کند.

به عبارت دیگر:

این عقل است که برای تحصیل علم به اجتناب از حرام واقعی حکم به اجتناب از کل المشتبهین می کند و نه شرع.

نکته:

۱- حکم مذکور از جانب عقل: از مستقلات عقلیّه است.

۲- حکم عقل در مستقلات عقلیّه تنجیزی بوده و حالت منتظره‌ای ندارد.

امّا:

این حکم عقل در غیر مستقلات عقلیّه تعلیقی است، یعنی معلّق است به اینکه خطابی از جانب شارع برخلاف آن صادر نشود و الّا آن را از فعلیّت و تنجّز می‌اندازد.

حال:

ما نحن فیه از این قبیل است یعنی عقل از باب مقدّمه علمیه حکم به اجتناب از مشتبهین می کند امّا مشروط به اینکه مجوّزی از جانب شارع بر ارتکاب آن نرسد.

چرا اگر مجوزی بر ارتکاب اطراف شبهه از جانب شارع برسد جلوی حکم عقل به اجتناب را می گیرد؟

چون عقل از احتمال عقاب می‌ترسد و مجوّز شرع به عقل اطمینان می‌دهد که معاقب نخواهد بود.

این مجوّز در ما نحن فیه چیست؟

همان ادلّه اضطراریه و یا عناوین ثانویه است که با آمدن این ادلّه حکم عقل کنار گذاشته می‌شود.

آیا در اینجا میان ادلّه عناوین اوّلیه (مثل اجتنب عن الحرام) و ادلّه عناوین ثانویه (مثل ترخیص به ارتکاب) تعارضی وجود ندارد؟

خیر، بلکه قابل جمع نیز هستند بدین نحو که به مقدار ضرورت که عنوان ثانویه است مرتکب شو و از ما بقی درگذر که در تحت عنوان اوّلیه اجتنب قرار دارد و ارتکابش حرام است.

به عبارت دیگر:

معنای اجازه ارتکاب به آدم مضطر این است که:

ص: ۲۸۹

بر تو لازم نیست که من باب مقدّمه علمیّه از همه اطراف شبهه اجتناب کنی بلکه به مقدار ضرورت استفاده کن و از خیر ما بقی درگذر.

پس این ترخیص به این معنا نیست که من از خیر حکم اوّلیه اجتنب عن الخمر گذشتم خیر، عمل به اجتنب را هم می‌خواهم منتهی نه بما هو هو.

مراد از (فیثبت من ذلک تکلیف متوسط بین نفی التکلیف ...) چیست؟

این است که از ترکیب و ازدواج اجتنب و ترخیص یک تکلیف حد وسطی میان نفی تکلیف بطور کلی و ثبوت آنکه تعلّق به واقع علی ما هو علیه دارد بوجود می‌آید.

یعنی:

از اضطرار، نه احتیاط کلّی و تحصیل موافقت کلیّه واجب می‌شود و نه ترک احتیاط بطور کلی و مخالفت قطعیه جایز است بلکه بین بین بوده و احتیاط جزئی و در برخی از اطراف شبهه است.

پس وجه و دلیلی برای جواز ارتکاب همه اطراف شبهه وجود ندارد.

عبارهٔ اخرای مطلب فوق چیست؟

از یک طرف شارع فرموده: اجتنب عن الخمر، از طرف دیگر فرموده مجازی که به اندازه رفع اضطرار از مشتبهین استفاده کنی.

حال حاصل و نتیجه این دو این است که به اندازه رفع ضرورت استفاده کن و از مازادش اجتناب نما.

پس مراد از (و هذا نظیر جمع الطرق الشرعیهٔ المجعولهٔ للتکالیف الواقعیّهٔ ...) چیست؟

این است که این تکلیف متوسط اختصاص به ما نحن فیه ندارد، بلکه در مورد کلیه امارات و طرق مجعوله از قبل شارع و به عبارت دیگر مقررات شرعی حکم این‌چنین است بدین معنا که:

۱- از طرفی شارع، واقع را از ما می‌خواهد و ما باید مصالح واقعیّه را بدست آورده و از مفاسد واقعیّه پرهیز کنیم.

۲- از طرفی نیز متابعت از امارات ظنّیه معتبره نظیر خبر واحد ثقه را بر ما واجب نموده.

آیا واقع بما هو واقع در حقّ ما منجّز است و یا مؤدّای اماره بما هو هو وظیفه ماست؟

خیر، در چنین شرایطی:

۱- واقع بما هو هو در حق ما منجّز نیست تا هرکجا علم تفصیلی نبوده احتیاط واجب باشد.

۲- مؤدّای اماره نیز بما هو هو وظیفه ما نیست تا مستلزم تصویب باطل شود.

پس منظور شارع از اینکه واقع را از ما می‌خواهد چیست؟

این است که واقع را از ما می‌خواهد لکن از طریق اماراتی که آنها را برای ما حجت قرار داده، بدین معنا

ص: ۲۹۰

که می گوید: از این طریق برای رسیدن به واقع استفاده کنید، نه اینکه واقع را علی کل حال بخواهد چون اگر شارع واقع را بما هو هو از ما می‌خواست، دیگر این امارات را به‌عنوان حجت در اختیار ما نمی گذاشت و از همان ابتدا می‌فرمود: احتیاط کنید تا واقع را بما هو هو بدست آورید.

به عبارت دیگر:

اگر شارع واقع را آن‌گونه که هست از ما می‌خواست وظیفه ما احتیاط بود.

خلاصه اینکه:

شارع مقدّس، نه واقع را بما هو هو از ما خواسته و نه امارات را بما هو هو از ما خواسته چون اگر امارات را نیز بما هو هو از ما می‌خواست مستلزم تصویب بود و قول به تصویب یعنی هرچه هست در همین امارات است و واقعی در کار نیست.

پس مراد از (و مرجعه الی القناعة عن الواقع ببعض محتملاته معیّنا ...) چیست؟

این است که بازگشت این جعل طرق به قناعت شارع است در امتثال به واقع به برخی از محتملات، منتهی در برخی معینا و در برخی مخیّرا.

به عبارت دیگر:

در برخی جا تعیین کرده که معیّنا از این طریق بروید، مثل راه خبر ثقهٔ بدون معارض.

فی المثل ۱- شما نمی‌دانی تتن حلال است یا حرام؟ و این عدم علم شما موجب صرف‌نظر کردن شارع از واقع نیست و شما به دنبال طریق هستی.

یعنی واقع را می‌خواهم و لکن از زبان خبر واحد و تعیین فرموده که آنچه را خبر واحد می گوید: باید عمل کنی.

و در برخی موارد اختیار را به ما واگذار نموده مثل باب تعارض خبرین که یک خبر می گوید فلان عمل حلال است و خبر دیگر می گوید فلان عمل حرام است.

شارع در اینجا واقع را می‌خواهد، آنهم از زبان خبر می‌خواهد، از کدامیک از دو خبر می‌خواهد؟

تعیین نفرموده بلکه اختیار را به ما داده که یا زبان این خبر را برگزینیم و یا زبان آن خبر دیگر را.

حال:

ما نحن فیه از همین قبیل است یعنی:

۱- در اضطرار به احدهما المعیّن، معیّنا از ما خواسته است که از دیگری اجتناب کنیم.

۲- در اضطرار به احدهما المخیّر، اختیار را به ما واگذاشته است.

ص: ۲۹۱

متن: و ممّا ذکرنا تبیّن: أنّ مقتضـی القاعدهٔ عند انسداد باب العلم التفصـیلی بالأحکام الشـرعیّهٔ و عدم وجوب تحصیل العلم الإجمالی فیهـا بالاحتیـاط- لمکان الحرج أو قیام الإجماع علی عـدم وجوبه- أن یرجع فی ما عـدا البعض المرخّص فی ترک الاحتیاط فیه أعنی موارد الظنّ مطلقا أو فی الجملهٔ إلی الاحتیاط، مع أنّ بناء أهل الاسـتدلال بـدلیل الانسـداد بعد إبطال الاحتیاط و وجوب العمل بالظنّ مطلقـا أو فی الجملـهٔ- علی الخلاـف بینهم- علی الرّجـوع فی غیر مـوارد الظنّ المعتـبر إلی الأـصول الموجودهٔ فی تلـک الموارد دون الاحتیاط.

نعم، لـو قـام بعـد بطلاـن وجوب الاحتیـاط دلیـل عقلیّ أو إجمـاع علی وجوب کون الظنّ- مطلقـا أو فی الجملـهٔ- حجّـهٔ و طریقـا فی الأحکام الشـرعیّهٔ، أو منعوا أصالـهٔ وجوب الاحتیاط عنـد الشک فی المکلّف به، صـحّ ما جروا علیه من الرّجوع فی موارد عـدم وجود هذا الطریق إلی الأصول الجاریهٔ فی مواردها.

لکنّـک خبیر: بـأنّه لم یقم و لم یقیموا علی وجوب اتّبـاع المظنونات إلّا بطلان الاحتیاط، مع اعتراف أکثرهم بأنّه الأصل فی المسألـهٔ و عـدم جـواز ترجیـح المرجـوح، و من المعلوم أنّ هـذا لاـ یفیـد إلّـا جواز مخالفـهٔ الاحتیـاط بموافقـهٔ الطرف الراجـح فی المظنون دون الموهوم، و مقتضی هذا لزوم الاحتیاط فی غیر المظنونات.

ص: ۲۹۲

ترجمه:

اعتراض شیخ به انسدادیون در رابطه با علم اجمالی کبیر

از آنچه در طریقه شارع در امتثال واقعیات ذکر نمودیم روشن می‌شود که:

مقتضای قاعده هنگام انسداد باب علم تفصیلی به احکام شرعیّه و واجب نبودن تحصیل علم اجمالی در آن به احتیاط، حال یا به خاطر عسر و حرج و یا به خاطر اقامه اجماع (دلیل نقلی) بر واجب نبودن احتیاط این است که:

(قائل به انسداد) رجوع کند در آن مقداری که مرخّص شده است که در آن مقدار احتیاط نکند، یعنی موارد ظن و یا بطور خلاصه در موارد شک به احتیاط (یعنی در مقداری از اعمال به ظن عمل کند و در ما بقی احتیاط نماید).

در صورتی که بناء اهل استدلال (برای حجیّت ظن) به دلیل انسداد پس از ابطال احتیاط (در کل شئون) و (حکم) به وجوب عمل به ظن در موارد ظنّ معتبر (یعنی شک، رجوع به اصول عملیّه موجود در این موارد است و نه (رجوع) به احتیاط.

بله،

اگر پس از بطلان وجوب احتیاط (در کل) دلیلی عقلی یا نقلی (اجماع) بر اینکه ظنّ مطلقا یا فی الجملهٔ حجّت و طریق است در راه رسیدن به احکام شرعیه، اقامه می‌نمود (به این معنا که عمل به ظن از باب حجیّت ظنّ است) و یا وجوب احتیاط هنگام شک در مکلّف به را منع می‌نمود. (به عبارت دیگر علم اجمالی را کالجهل رأسا و احتیاط را واجب نمی‌دانستند). روش و سلیقه‌ای که در موارد عدم وجود این ظنّ اتخاذ کرده و به اصول عملیه در مواردش رجوع می‌کنند، صحیح می‌بود (که در مورد استصحاب به استصحاب، در مورد تخییر به تخییر و در احتیاط به احتیاط و ...).

لکن شما آگاه‌تر هستید به اینکه:

انسدادی‌ها بر وجوب اتّباع از مظنونات، با وجود اعتراف اکثرشان به اینکه رجوع به احتیاط و عدم جواز ترجیح مرجوح بر راجح اصل در این مسئله است جز بطلان احتیاط، دلیلی اقامه نکرده‌اند.

و روشن است که این سلیقه و روش جز جواز (کم کردن مقداری از) مخالفت احتیاط با موافقت طرف راجح در مظنون و نه طرف مرجوح، چیزی افاده نمی‌کند (یعنی اگر ظن داری به تکلیف، زیر بار تکلیف برو، اگر ظن داری به عدم تکلیف زیر بار تکلیف نرو، یعنی طرف ظن را بگیر).

و مقتضای این برداشت، لزوم احتیاط است در غیر مظنونات (یعنی که باید برگردند به احتیاط).

ص: ۲۹۳

تشریح المسائل

مراد از ممّا ذکرنا تبیّن ...) چیست؟

المقدّر بضرورهٔ، یقدر بقدرها و الضرورات تبیح المحذورات.

جناب شیخ در جهت شناخت بایدها و نبایدها برای امتثال آنها چه عقاید و نظریاتی وجود دارد؟

سه عقیده و یا نظریه عمده وجود دارد از جمله:

۱- عقیده انفتاحیون حقیقی ۲- عقیده انفتاحیون حکمی ۳- عقیده انسدادیون حقیقی.

انفتاحیّون حقیقی چه می گویند؟

می گویند: چون اخبار متواتره، اخبار واحد مع القرینه، اجماعات محصّله نصوص کتاب و ظواهر و ...

بسیار فراوان در اختیار ما قرار دارد، می‌توانیم نسبت به معظم احکام شرعیّه فرعیّه تحصیل علم کنیم و در مورد قلیلی از احکام باقیمانده به اصول عملیه رجوع کنیم.

به نظر این حضرات، پس از مراجعه به منابع مذکور و تحصیل علم نسبت به معظم احکام، علم اجمالی کبیر منحل می‌شود به یک علم تفصیلی نسبت به اکثر احکام و یک شک بدوی نسبت به احکام باقیمانده.

حال آنجا که علم تفصیلی حاصل می‌شود، به علم تفصیلی خود عمل می‌کنیم و در آن بخش باقیمانده که شک ما در مورد آنها بدوی است به اصول عملیّه رجوع می‌نمائیم.

مراد از علم اجمالی کبیر در اینجا چیست؟

این است که هر مسلمانی قبل از اینکه به منابع فقه مراجعه کند، اجمالا می‌داند که اسلام یک سلسله بایدها و نبایدها برعهده او گذاشته و او بدنبال این علم اجمالی کبیر موظف است به منابع فقه سرزده در دست‌یابی به تک‌تک احکام تفحّص نماید.

انفتاحیّون حکمی چه می گویند؟

می گویند: در عصر غیبت از ضروریات دین و مذهب که بگذریم، نسبت به معظم احکام شرعیّه، باب العلم به روی ما بسته است، لکن باب علمی و یا به عبارت دیگر ظنون خاصّه و معتبره به روی ما باز است.

و لذا می‌توانیم از طریق ظنّ معتبر مثل خبر ثقه و یا ... معظم احکام را شناسائی کنیم و نسبت به اقلیت باقیمانده به اصول عملیّه تمسّک کنیم.

به نظر این حضرات نیز که از اصولیین هستند، پس از مراجعه به منابع و تحصیل ظنّ تفصیلی نسبت به معظم احکام، علم اجمالی کبیر منحل می‌شود به یک ظن تفصیلی نسبت به اکثر و یک شک بدوی نسبت به اقلیت باقیمانده.

لذا نسبت به اکثر به ظن عمل می‌کنیم و نسبت به اقل به اصول عملیّه رجوع می‌نمائیم.

ص: ۲۹۴

چه تفاوتی میان قول انفتاحیون حقیقی با قول انفتاحیون حکمی وجود دارد؟

- انحلال در قول انفتاحیّون حقیقی، حقیقی و وجدانی است ولی در قول انفتاحیون حکمی، تعبّدی و حکمی است.

انسدادیون چه می‌گویند؟

می‌گویند: در عصر غیبت از ضروریات دین و مذهب که بگذریم، نسبت به سایر احکام شرعیّه، نوعا باب علم و حتی علمی نیز به روی ما بسته است.

یعنی ما به اندازه کافی حتی ظنون معتبره هم نداریم که بتوانیم وضعیّت اکثر احکام را روشن سازیم.

بنابراین پس از مراجعه نیز علم اجمالی کبیر به قوّت خود باقی است.

مراد از احتیاط کلّی در لسان انسدادیون چیست؟

این است که وقتی علم اجمالی کبیر به حال خود باقی است، مقتضی وجوب احتیاط است یعنی هرجا که احتمال حرمت می‌دهیم باید اجتناب کنیم و هرجا که احتمال وجوب می‌دهیم باید مرتکب شویم.

و لذا نام چنین احتیاطی را کلّی گذاشته‌اند و در تمام موارد شبهه بکار می‌رود.

جناب شیخ چه اشکالاتی بر احتیاط کلّی وارد است؟

۱- مستلزم عسر و حرج در بسیاری از شئونات زندگی می‌شود.

۲- عسر و حرج ناشی از چنین احتیاطی مستلزم اختلال در نظام زندگی می‌شود.

۳- به فرض عدم دو مشکل فوق، شرعا چنین احتیاطی واجب نیست. در نتیجه باید به تبعیض در احتیاط قائل شوند.

کیفیّت این تبعیض چگونه است؟

می‌گویند:

۱- هرجا که ظنّ به ثبوت تکلیف پیدا نمودیم از مظنه تبعیت کنیم.

۲- و هرجا که ظنّ به عدم تکلیف پیدا نمودیم در آنجا آزادیم یعنی:

الف: ظنّ به عدم حرمت، مجوّز ارتکاب است.

ب: ظنّ به عدم وجوب، مجوّز ترک است.

۳- و هرکجا که شکّ نمودیم و رجحانی در یک طرف نیافتیم، به اصول عملیّه‌ای که در همان مورد وجود دارد رجوع می‌کنیم.

یعنی: اگر مجرای اصل برائت بود برائتی می‌شویم.

اگر مجرای اصل استصحاب بود، استصحاب می‌کنیم.

ص: ۲۹۵

در نتیجه دنباله‌رو و تابع آن علم اجمالی کبیر و احتیاط کلّی نمی‌شویم.

با توجّه به مقدّمات فوق مراد از (ان مقتضی القاعدهٔ عند انسداد باب العلم ... الخ) چیست؟

در حقیقت اعتراض و اشکال شیخ است به انسدادیون مبنی بر اینکه:

جناب میرزای قمی، طبق مقدّمات فوق، مقتضای قاعده اولیّه در موارد شک، رجوع به علم اجمالی کبیر و احتیاط است و نه به اصول عملیّه. پس چرا مقتضای قاعده را رعایت نکردید. این مسئله عینا مثل فرض اضطرار است که:

۱- قبل از اضطرار به مقتضای قاعده و ادلّه محرّمات باید احتیاط نمود.

۲- پس از اضطرار که مجوّز در ارتکاب است، به مقدار اضطرار از حکم اوّلی اجتنب اعراض کردیم و در ما زاد به همان اصل اوّلی احتیاط رجوع نمودیم.

مجدّدا و بطور خلاصه و ساده بفرمائید انسدادیون چه می گویند؟

ما علم اجمالی به محرّمات و واجبات کثیره فی الواقع داریم، منتهی به هر کاری که می‌خواهیم دست بزنیم، تفصیلا نمی‌دانیم از محرّمات است یا واجبات؟

مثل انائین مشتبهین که به هریک دست بزنیم احتمال خمر بودن و یا نجس بودن در آن می‌رود.

حال مثل همین انائین مشتبهین که به هریک دست بزنیم احتمال خمر بودن دارد، به هر کاری که دست می‌زنیم احتمال خطر وجود دارد.

در اینجا علم اجمالی ایجاب می کند که از باب دفع عقاب محتمل، احتیاط کنیم.

امّا پس از این مطلب گفته‌اند:

از آنجا که دامنه این علم اجمالی خیلی وسیع است، چنانچه بخواهیم احتیاط کنیم در ۹۹ وقایع دچار عسر و حرج می‌شویم.

لذا میرزای قمی می گوید:

همان‌طور که در علم اجمالی به نجاست احد الإناءین در هنگام اضطرار شارع فرمود به قدر ضرورت استفاده شود و از ما زاد اجتناب، لا بد در این علم اجمالی بزرگ نیز که ما مضطرّ هستیم و اگر بخواهیم در معاش خود و دیگر امور زندگی احتیاط کنیم دچار عسر و حرج شدید می‌شویم اجازه فرموده در مواردی که اضطرار داریم، دامنه احتیاط را تقلیل داده و کم کنیم.

اگر از او بپرسیم تقلیل دامنه احتیاط در اینجا چگونه است؟

می گوید: با عمل به ظنّ مطلق.

حاصل مطلب اینکه: انسدادی‌ها وقتی دستشان از علم کوتاه می‌شود، به سراغ ظن مطلق می‌روند تا از

ص: ۲۹۶

عسر و حرجی که از احتیاط لازم می‌آید فرار کنند.

حضرات انسدادی در مواقع شک چه می‌کنند؟

قاعده این است که به احتیاط رجوع کنند.

اشکال شیخ به حضرات در چه امری است؟

شیخ می‌گوید: شما در هرجا که می‌توانید باید به ظنّ عمل بکنید و آنجا که نمی‌توانید به احتیاط برگردید و حال آنکه مانند افتتاحیون وقتی دستتان از علم و ظنّ مطلق کوتاه می‌شود به سراغ اصول عملیّه می‌روید.

به عبارت دیگر می‌گوید:

شما چون انسدادی هستید، وظیفه اوّلیه شما احتیاط فی الکل است، یعنی عسر و حرج که آمد و سبب برطرف کردن مقداری شد باید در بقیه احتیاط کنید.

لکن چرا مثل دو گروه دیگر در ما بقی به اصول عملیّه رجوع می‌کنید؟

آیا انسدادیون قائل به وجوب احتیاط کلّی هستند؟

خیر در این جهت که احتیاط کلّی واجب نیست و رجوع به مظنّه لازم است مشترک‌اند.

انسدادیون رجوع به ظنّ را از چه بابی حجّت می‌دانند؟

- اکثریت آنها رجوع به ظنّ را از باب تبعیض در احتیاط و از روی ناچاری می‌دانند.

- برخی از آنها نیز این رجوع را از باب حجّیت می‌دانند.

عبارت اخیر یعنی رجوع به ظنّ از باب حجّیت است یعنی چه؟

یعنی چون حکم شرعی نفیا و اثباتا دائر مدار ظنّ است به ظنّ مراجعه می‌شود.

تفاوت نظر این اکثریت و اقلیّت در چیست؟

- بنا بر نظر اکثریت، در مواردی که مظنّه بر یک طرف یعنی موارد شک وجود نداشته باشد، باید به اصل اوّلی یعنی احتیاط رجوع شود.

- و بنا بر نظر اقلیت به اصول عملیّه رجوع می‌شود.

اعتراض و اشکال شیخ انصاری به کدامیک از دو مبنای فوق است؟

بر مبنای اوّل است.

انسدادیون ظنّ مطلق را، مطلقا حجّت می‌دانند یا فی الجملهٔ؟

۱- برخی از آنها مطلقا حجّت می‌دانند، چه ظن قوی و چه ظنّ ضعیف.

۲- برخی از آنها نیز اگر مفید ظن اطمینانی باشد فی الجملهٔ آن را حجّت می‌دانند.

ص: ۲۹۷

امّا:

دانستیم که مخالفت قطعیّه با علم اجمالی حرام و موافقت قطعیه با آن واجب است و می‌دانیم که:

۱- گاهی مکلّف نسبت به هیچ‌کدام از اطراف علم اجمالی اضطرار ندارد و لذا وجوب اجتناب به جای خود باقی است.

یعنی علم اجمالی تکلیف واقعی را بر دوش ما منجّز کرده و رافع فعلیّت تکلیف هم در کار نیست.

۲- گاهی مکلّف نسبت به هر دو طرف شبهه اضطرار پیدا می‌کند که در اینجا نیز علم اجمالی بی‌اثر شده و نمی‌تواند تکلیف واقعی را بر ما منجّز کند.

در اینجا بر اساس الضرورات تبیح المحذورات و بر اساس حدیث رفع، رفع اضطرار می‌شود.

۳- و گاهی نسبت به یک طرف شبهه مکلّف مضطرّ می‌شود که در این فرض نیز موافقت قطعیّه لازم نیست.

بلکه اگر اضطرار به احدهما المعیّن باشد و یا اضطرار به احدهما المخیّر باشد، ارتکاب یک طرف معیّنا او مخیّرا جایز است.

حال جناب شیخ بفرمائید در همین فرض اخیر، مخالفت قطعیّه نیز جایز است یا نه؟ یعنی آیا مکلّف حقّ دارد طرف دیگر را هم که مورد اضطرار نیست مرتکب شود یا نه؟

قبل از پاسخ باید بدانیم اضطرار به یک طرف شبهه بر دو قسم است:

۱- گاهی اضطرار به احدهما المعیّن است، مثل اینکه دو ظرف در مقابل ماست یکی آب و یکی سرکه و من مکلّف به خصوص آب مضطرّ شده‌ام.

۲- و گاهی اضطرار به احدهما لا علی التعیین است مثل اینکه دو ظرف داریم و در اثر عطش فراوان ناچار هستیم یکی از آن دو را شرب کنیم.

حال در هریک از دو صورت فوق:

- گاهی اضطرار به احدهما قبل از علم اجمالی حاصل شده است.

- گاهی اضطرار به احدهما هم‌زمان با علم اجمالی است.

- و گاهی اضطرار به احدهما پس از علم اجمالی است.

پس حاصل مطلب اینکه، اضطرار دارای شش صورت است.

جناب شیخ حال بفرمائید آیا مکلّف مضطرّ می‌تواند آن طرف دیگر شبهه را که مورد اضطرار نیست مرتکب شود؟

ما قائل به تفصیل هستیم یعنی مدّعی هستیم که:

ص: ۲۹۸

۱- اگر اضطرار به احدهما المعیّن باشد خود سه صورت دارد:

- گاهی اضطرار قبل از علم اجمالی است که جلوی تأثیر علم اجمالی را گرفته، تکلیف نسبت به هیچ طرف فعلی نمی‌شود.

- گاهی اضطرار هم‌زمان با علم اجمالی حاصل می‌شود که باز هم جلوی تأثیر علم اجمالی را می‌گیرد و باز تکلیف نسبت به هیچ طرف فعلی نمی‌شود.

چرا در هریک از این دو صورت تکلیف واقعی فعلیّت پیدا نمی‌کند؟

زیرا احتمال دارد حرام واقعی در همین طرفی باشد که مکلّف نسبت به آن مضطر شده است و طرف دیگر حلال باشد و لذا نسبت به طرف دیگر که تنها مانده هیچ‌گاه علم به تکلیف حاصل نمی‌شود تا منجّز باشد یا نباشد.

- و گاهی اضطرار پس از علم اجمالی حاصل می‌شود که در این صورت علم اجمالی جلوتر تأثیر کرده و تکلیف واقعی را بر ما منجّز کرده و به حکم عقل از باب مقدّمه علمیّه باید از هر دو طرف اجتناب نمود.

لکن پس از حصول اضطرار به اندازه رفع ضرورت از یک طرف که بدان مضطرّ شده استفاده می‌کند امّا در آن دیگری که مضطر الیه نیست باید اجتناب کند.

۲- و اگر اضطرار به احدهما المخیّر باشد، حکم هر سه فرضش مثل صور فوق است.

چرا؟

زیرا از نظر ما ضابطه در تأثیر و تنجیز علم اجمالی این است که:

اگر علم تفصیلی داشتیم به اینکه حرام واقعی در این طرف است، اجتناب از این طرف بر من منجّز است حال در صورت اضطرار به احدهما لا علی التعیین هم چنین است.

چرا؟

چون دست مکلّف باز است و می‌تواند هریک از دو اناء را رها کرده به سراغ اناء دیگر برود و لذا هر طرف را که به اختیار خودش انتخاب کند باید از طرف دیگر اجتناب نماید چون شاید حرام واقعی در همان طرف باشد. پس احتمال عقاب هست و دفع عقاب محتمل لازم است.

نظر جناب آخوند صاحب کفایه پیرامون انواع ششگانه اضطرار چیست؟

ایشان در پیدایش اضطرار و کنار رفتن موافقت و مخالفت قطعیه تفاوتی میان انواع ششگانه اضطرار نمی‌بینند.

دلیل جناب آخوند بر مدّعای فوق چیست؟

این است که رفع ما اضطروا الیه اطلاق داشته و هم شامل می‌شود صورتی را که اضطرار قبل از علم

ص: ۲۹۹

اجمالی بوده و مانع از تعلّق علم اجمالی به تکلیف فعلی می‌شود. و هم شامل می‌شود صورتی را که اضطرار پس از علم اجمالی حاصل شود.

یعنی اضطرار که آمد جلوی فعلیت تکلیف را می گیرد و این علم اجمالی که مبتلا به اضطرار شده اثر ندارد و مخالفت قطعیّه او هم جایز است تا چه رسد به عدم لزوم موافقت قطعیّه.

جناب آخوند در فرض فقدان و تلف یک طرف شبهه در باب فقدان گفته‌اید علم اجمالی از اثر نمی‌افتد و اجتناب از طرف موجود لازم است حال بفرمائید چه فرق است میان فرض اضطرار به یک طرف شبهه با فرض تلف در باب فقدان که می گوئید علم اجمالی مثل لا علم است و به‌طور کلی از اثر می‌افتد؟

فرقشان این است که:

۱- فعلیّت تکالیف نسبت به اضطرار مقیّد و محدود شده است، یعنی هر تکلیفی تا مادامی فعل است که اضطرار نیامده و لکن پس از اضطرار دیگر فعلی نیست.

مثل: حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَ الدَّمَ ... إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ.

۲- و فعلیت تکالیف نسبت به فقدان و تلف محدود و مقیّد نشده است.

یعنی گفته نشده که هذا حرام مادامی که مفقود نشود.

لذا در فرض اوّل پس از آمدن حدّ و مرز تکلیف، تکلیف از فعلیّت می‌افتد، به خلاف فرض دوم.

خلاصه اینکه:

یکی از عوامل سقوط علم اجمالی از تأثیر اضطرار است و یکی از شرایط تنجیز علم اجمالی عدم الاضطرار است.

در مجموع برای نحوه این اضطرار شقوقی را ذکر نموده‌اند بدین نحو که اضطرار:

۱- گاهی پیش از تعلّق تکلیف به یکی از طرف‌های علم اجمالی و پیش از تعلّق علم به آن پیدا می‌شود.

۲- گاهی پیش از حصول علم اجمالی به حرمت یا نجاست احدهما و پس از تعلّق تکلیف است.

۳- گاهی پس از حصول علم اجمالی و پس از تعلّق تکلیف به برخی از اطراف شبهه است.

۴- گاهی همزمان با حصول علم اجمالی و تعلّق تکلیف پیدا می‌شود.

۵- گاهی پس از علم به خطاب و پیش از تعلّق تکلیف پیدا می‌شود، چنانکه علم به واجب مشروط، پیش از تحقّق شرط آن را داشته باشد. سپس مضطرّ به برخی اطراف گردد که در این زمان شرط محقّق شده است.

ص: ۳۰۰

در هریک از فروض مذکور، اضطرار:

۱- گاهی عقلی است که با قطع نظر از حدیث رفع روی آن بحث می‌شود.

۲- گاهی عادی است و مشمول حدیث رفع می‌باشد و با توجه به حدیث مزبور درباره آن بحث می‌شود.

۳- گاهی به ارتکاب برخی از اطراف شبهه است.

۴- گاهی به ترک برخی از اطراف شبهه است.

و در هریک از فروض مذکور، معلوم:

۱- گاهی همان حرام است.

۲- و گاهی همان واجب است.

نظر حضرت امام خمینی در مورد فروض مذکور چیست؟

می‌فرماید:

مورد در تمام صور مذکور زمانی است که اضطرار به مقدار معلوم یا بیشتر از آن باشد، در غیر این صورت تأثیری در سقوط علم اجمالی ندارد(۱).

حضرت امام خمینی چه صوری را برای نحوه اضطرار ذکر نموده‌اند؟

در مجموع چهارده صورت را در این مسئله ذکر نموده‌اند که عناصر کلیدی این صور عبارتند از:

تکلیف، علم، اضطرار به فرد معیّن، اضطرار به فرد غیر معیّن، اضطرار عقلی، اضطرار شرعی، اضطرار به ارتکاب، اضطرار به ترک.

پس چرا جناب شیخ تنها شش صورت در نحوه اضطرار ذکر نموده است؟

چون ایشان شبهه تحریمیّه را از شبهه وجوبیه جدا کرده است.

نظر حضرت امام خمینی (ره) در وجوب و عدم وجوب احتیاط در مسأله اضطرار چیست؟

ایشان با حضرت شیخ اتفاق نظر دارد که(۲):

- اگر اضطرار پیش از علم یا همزمان با علم، نسبت به فرد معیّن حاصل شود، احتیاط واجب نیست.

- اگر اضطرار پس از علم اجمالی حاصل شود، اجتناب از بقیه واجب است چرا که تکلیف منجّز است.

و امّا:

اگر اضطرار نسبت به برخی افراد نامعیّن باشد اگرچه پیش از علم هم حاصل شود، احتیاط واجب است

۱- انوار الهدایهٔ، ج ۲، ص ۲۰۷- تنقیح الاصول، ج ۳ ص ۴۰۴.

۲- انوار الهدایهٔ، ج ۲ ص ۲۱۱- ۲۰۸.

ص: ۳۰۱

چون یا موجب علم تفصیلی به اجتناب از باقی می‌شود و یا در اجتناب به باقی اکتفاء می‌گردد تا ایمنی از کیفر حاصل آید.

سپس حضرت امام خمینی می‌فرماید:

اجتماع تکلیف واقعی در برخی از اطراف شبهه با اضطرار نسبت به طرف دیگر، بدون اینکه میان آنها برخورد به وجود آید، جایز است و تنها در مقام عمل است که با یکدیگر تزاحم می‌کنند، چرا؟

زیرا مکلّف، پس از اختیار یک طرف، نسبت به متعلّق تکلیف جاهل است و اختیار او پس از فعلیّت تکلیف و پیشی گرفتن اختیار بر فعلیّت تکلیف موجب عدم تأثیر علم نمی‌شود.

و بعد از اینکه مکلّف یکی از اطراف شبهه را اختیار نمود، شکی که نسبت به فعلیّت تکلیف بوجود می‌آید، مثل شکی است که پس از بین رفتن یکی از طرف‌ها یا انجام یکی از طرف‌ها با عدم اضطرار به وجود می‌آید.

به نظر حضرت امام تفاوت اضطرار به فرد معیّن و غیر معیّن در چیست؟

در این است که(۱): اضطرار:

۱- به فرد معیّن موجب عدم علم یا عدم صلاحیت استدلال به تکلیف فعلی می‌شود؛ زیرا احتمال دارد که مکلّف به، همان چیزی باشد که مورد اضطرار واقع شده.

۲- و به فرد غیر معیّن سبب انطباق مکلّف به بر چیزی که مورد اضطرار است، مستند و متوقف بر جهل مکلّف نسبت به مکلّف به می‌باشد.

یعنی امکان دارد که مورد اضطرار، فرد دیگر باشد؛ که در این صورت تکلیف او به اجتناب و یا انجام موجود است.

۱- تنقیح الاصول، ج ۳ ص ۴۰۷.

ص: ۳۰۲

تلخیص المسائل

جناب شیخ گفته شد اگر برخی از اطراف شبهه مورد اضطرار قرار گیرد، آن مقدار که مورد اضطرار است، احتیاط برداشته شد به مقدار نیاز استفاده می‌شود و در ما زاد باید احتیاط شود،

حال سؤال این است که با این علم اجمالی بزرگی که در دست‌یابی به احکام شرعیه وجود دارد چه باید کرد؟

۱- کسانی که باب علم را مفتوح می‌دانند وضعشان روشن است، هرکجا که علم باشد به علم عمل می‌کنند، اگر دستشان از علم کوتاه شد به اصول عملیّه رجوع می‌کنند.

۲- کسانی که باب علمی را مفتوح می‌دانند به علم و علمی عمل می‌کنند، نشد به اصول عملیّه رجوع می‌نمایند.

جناب شیخ انسدادیون که باب علم و علمی را منسدّ می‌دانند در مقابل این علم اجمالی بزرگ چه می‌کنند؟

۱- آنها که معتقدند علم اجمالی منجّز تکلیف نیست و آن را کالجهل رأسا می‌دانند، احتیاط را در مورد علم اجمالی چه بزرگ و چه کوچک لازم نمی‌دانند.

پس هرکجا که دانستند چیزی واجب است یا حرام، اقدام به ارتکاب و یا اجتناب می‌کنند و آنجا که در حلیّت و حرمت چیزی شک نمودند به اصل برائت مراجعه می‌کنند.

۲- کسانی هم که در حال انسداد ظنّ مطلق را حجّت می‌دانند و می‌گویند: الظنّ یقوم مقام العلم، همچون انفتاحیون به ظنّ رجوع می‌کنند، منتهی هرجا که دستشان از ظنّ کوتاه شده به اصل رجوع می‌کنند.

که قبلا گفته‌ایم که ظنّ خاص یعنی ظنّی که قائم مقام علم است در حال انسداد کفایت می‌کند.

۳- کسان دیگر از انسدادیون معتقدند که علم اجمالی منجّز تکلیف است و کالجهل رأسا نیست و ظنّ مطلق نیز در حال انسداد حجّت نیست.

پس همان‌طور که علم اجمالی صغیر موجب احتیاط است، علم اجمالی کبیر هم موجب احتیاط است.

جناب شیخ اگر این گروه قانون را احتیاط می‌دانند پس مشکلشان چیست؟

می‌گویند: درست است که قانون احتیاط است و لکن احتیاط در کل شئونات زندگی مستلزم عسر و حرج شدید است و لذا: الضرورات تبیح المحذورات.

یعنی همان‌طور که اگر در انائین مشتبهین شما به احدهما مضطر بشوید به اندازه اضطرار حلال است و

ص: ۳۰۳

در ما زاد احتیاط را جاری می کنید، همین‌طور هم ما در علم اجمالی بزرگ به اندازه اضطرار احتیاط را کنار گذاشته و در ما زاد آن احتیاط را جاری می کنیم.

جناب شیخ معیار و ملاک اندازه گیریشان در اضطرار و ما زاد آن چیست؟

می گویند: هرجا که ظنّ به تکلیف وجود داشت عمل به ظنّ می کنیم و سراغ احتیاط نمی‌رویم تا رفع عسر و حرج شود.

جناب شیخ چه اشکال داشت که بگویند به وهم عمل کرده و در مورد وهم احتیاط را کنار می‌زنیم؟

چرا خودشان را در این مسئله محدود به موارد ظنّ نموده‌اند؟

می گویند: گاهی انسان ظنّ حاصل می کند که فلان عمل واجب است و یا فلان عمل حرام است، وقتی ظنّ پیدا کرد که فلان عمل واجب است یا حرام، وهم پیدا می کند به اینکه لیس بواجب او لیس بحرام.

و لذا اگر بخواهیم در یک سری موارد احتیاط را کنار بگذاریم، آن جایی است که وهم به عدم تکلیف داریم.

فی المثل ظنّ دارید که این عمل واجب است یا حرام، امّا وهم دارید که نه واجب است و یا نه حرام.

باید همین وهم را دنبال کنید تا عسر و حرج رفع بشود.

به عبارت دیگر:

آن جاهایی که وهم به عدم تکلیف داریم احتیاط لازم نیست.

جناب شیخ اگر از ایشان بپرسیم که چرا هرکجا وهم به عدم تکلیف دارید می گوئید احتیاط لازم نیست چه می گویند؟

می گویند: اگر بگوئیم از ظنّ متابعت بکن و از وهم متابعت نکن، ترجیح مرجوح بر راجح لازم آید.

یعنی وهم رجحان پیدا می کند بر ظنّ و حال آنکه باید راجح را پیروی نمود و نه مرجوح را.

جناب شیخ این حضرات در مواردی که ظنّ به تکلیف ندارند چه می کنند؟

برمی گردند سراغ قاعده احتیاط.

یعنی همان‌طور که در انائین مشتبهین و در حال اضطرار به اندازه ضرورت استفاده می‌شود و در ما بقی احتیاط، در این علم اجمالی بزرگ هم، هرکجا که ظن به عدم تکلیف داریم احتیاط نمی کنیم تا رفع عسر و حرج شده بارمان سبک شود و در ما بقی جاها احتیاط می کنیم.

جناب شیخ چه ایرادی از جانب شما بر این حضرات وارد آمده؟

در اینجا به جای اینکه طبق قاعده خودشان در ما بقی احتیاط بکنند مثل آن دو گروه دیگر رفته‌اند به سراغ اصول عملیّه.

ص: ۳۰۴

مرادتان از این ایراد را توضیح دهید؟

آنجائی که حضرات ظنّ را حجّت می‌دانند معنایش این است که معیار عمل ما و یا به عبارت دیگر معیار تکالیف وجودا و عدما ظنّ است.

یعنی آنچه را ظنّ گفت واجب بگو واجب و هرچه را که گفت حرام بگو حرام.

امّا اگر در حال انسداد ظنّ را حجّت ندانستند و روی ناچاری و برای رفع عسر و حرج به ظنّ مراجعه نمودند، دیگر این ظنّ حجّت نیست.

وقتی ظنّ حجّت نباشد، در ما زاد اضطرار چه باید بکنند؟

علی القاعده باید به قاعده احتیاط مراجعه کنند.

حال ما از این حضرات می‌پرسیم که شما که باید به احتیاط مراجعه می‌کردید، چرا به اصول عملیه یا اصل برائت رجوع نمودید.

به عبارت دیگر:

شما انسدادیون به دو مطلب متّکی شدید و دنبال ظنّ رفتید:

- یکی اینکه گفتید احتیاط فی الکل عسر و حرج دارد.

- دیگر اینکه گفتید اگر وهم را بگیریم و ظنّ را کنار بگذاریم ترجیح مرجوح بر راجح لازم می‌آید.

پس ما در موارد ظنّ احتیاط را کنار گذاشته، در ما بقی به احتیاط برمی‌گردیم و حال آنکه به اصول عملیّه رجوع کردید.

جناب شیخ مراد این حضرات را از این راجح و مرجوح توضیح دهید؟

می‌گویند در انسداد باب علم:

۱- گاهی ظنّ پیدا می‌کنی به تکلیف بدین معنا که این عمل واجب است و آن عمل حرام، در مقابل آن وهم پیدا می‌کنی به عدم تکلیف.

۲- و بالعکس گاهی ظنّ پیدا می‌کنی به عدم تکلیف و در مقابل وهم پیدا می‌کنی به وجوب تکلیف.

پس: شد ظنّ به تکلیف و وهم به عدم تکلیف و بالعکس ظنّ به عدم تکلیف و وهم به وجوب تکلیف.

به عبارت دیگر هر ظنّی دو حالت پیدا می‌کند، طرف راجح و طرف مرجوح.

حال اگر:

- در جائی که ظنّ به تکلیف داریم، طرف ظنّ را گرفته و زیر بار تکلیف برویم و بالعکس در جائی که ظنّ به عدم تکلیف داریم، طرف وهم را گرفته باز هم زیر بار تکلیف برویم احتیاط فی الکل لازم می‌آید و دچار عسر و حرج می‌شویم.

ص: ۳۰۵

پس برای خروج از عسر و حرج و سبک‌بار شدن باید در یکی از این دو زیر بار تکلیف نرویم.

حاصل مطلب اینکه:

اگر در موارد ظنّ به تکلیف به ظنّ اعتناء نکنیم امّا در موارد وهم به تکلیف به آن توجه کرده و زیر بار تکلیف برویم، ترجیح مرجوح بر راجح لازم می‌آید.

و اگر در مورد ظنّ به تکلیف به ظنّ اعتنا کرده زیر بار تکلیف برویم لکن به وهم توجّهی نداشته و زیر بار تکلیف نرویم عکس مورد قبل تعیّن می‌یابد، یعنی ترجیح راجح بر مرجوح خواهد بود و رفع عسر و حرج.

و اگر بخواهیم مطلقا زیر بار تکلیف برویم چه در ظنّ به تکلیف و چه در وهم به تکلیف احتیاط فی الکل لازم می‌آید و عسر و حرج بدنبال دارد.

جناب شیخ مقصود؟

- اگر حضرات انسدادی از اوّل احتیاط را واجب نمی‌دانستند اعتراضی به آنها نداشتم.

- و یا اگر ظنّ مطلق را در حال انسداد حجّت می‌دانستند باز اعتراضی به آنها نمی‌کردم.

و لکن از اوّل و غالبا گفته‌اند احتیاط واجب است، و اگر به دنبال ظنّ هم می‌روند به خاطر رفع عسر و حرج و رفع ترجیح راجح بر مرجوح است.

حال سؤال ما از این حضرات این است که:

اگر دستتان از ظنّ کوتاه شد چه می‌کنید؟

خواهید گفت می‌رویم سراغ اصول عملیّه و حال آنکه باید برگردید به قاعده احتیاط.

ص: ۳۰۶

متن:

السادس لو كان المشتبهات ممّا يوجد تدريجا، كما إذا كانت زوجة الرّجل مضطربة فى حيضها بأن تنسى وقتها و إن حفظت عددها، فيعلم إجمالا ـ أنّها حائض فى الشهر ثلاثة أيّام مثلا، فهل يجب على الزّوج الاجتناب عنها فى تمام الشّهر، و يجب على الزّوجة أيضا الإمساك عن دخول المسجد و قراءة العزيمة تمام الشّهر أم لا؟ و كما إذا علم التاجر إجمالا بابتلائه فى يومه أو شهره بمعاملة ربويّة، فهل يجب عليه الإمساك عمّا لا يعرف حكمه من المعاملات فى يومه أو شهره أم لا؟

التحقيق أن يقال: إنّه لا فرق بين الموجودات فعلا و الموجودات تدريجا فى وجوب الاجتناب عن الحرام المردّد بينها إذا كان الابتلاء دفعة، و عدمه، لاتّحاد المناط فى وجوب الاجتناب.

نعم، قد يمنع الابتلاء دفعة فى التدريجيّات، كما فى مثال الحيض، فإن تنجّز تكليف الزّوج بترك وطء الحائض قبل زمان حيضها ممنوع، فإن قول الشارع: فَاعْتَزِلُوا النِّساءَ فِي الْمَحِيضِ وَ لا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ، ظاهر فى وجوب الكفّ عند الابتلاء بالحائض، إذ الترك قبل الابتلاء حاصل بنفس عدم الابتلاء، فلا يطلب، فهذا الخطاب كما أنّه مختصّ بذوى الأزواج و لا يشمل العزّاب إلّا على وجه التعليق، فكذلك من لم يبتل بالمرأة الحائض.

و يشكل الفرق بين هذا و بين ما إذا نذر أو حلف على ترك الوطء فى ليلة خاصة، ثمّ اشتبهت بين ليلتين أو أزيد.

و لكنّ الأظهر هنا وجوب الاحتياط، و كذا فى المثال الثانى من المثالين المتقدّمين.

ترجمه:

تنبیه ششم: عدم تفاوت میان اطراف موجود و اطراف موجود تدریجی

اگر مشتبهات (یعنی اطراف شبهه محصوره در مورد علم اجمالی) از جمله اموری باشند که به تدریج موجود می‌شوند، چنانکه اگر زوجه یک مرد در حیضش مضطربه شود به اینکه فراموش کند وقت حیضش را (که در کجای ماه قرار دارد)، اگرچه عدد (یعنی سه روز بودن) آن را می‌داند، اجمالا معلوم است که او در این ماه سه روزش را مثلا حائض است.

بنابراین آیا اجتناب از او بر این مرد در تمام این ماه واجب است و آیا امساک از رفتن به مسجد و خواندن سور عزائم در تمام این ماه بر این زن واجب است یا نه (چون اطراف شبهه تدریجی است علم اجمالی موجب احتیاط نمی‌شود)؟

ص: ۳۰۷

و چنانکه اگر تاجری اجمالاـ علم به ابتلاـئش در امروز و یا این ماه (کاریش) به یک معامله ربوی داشته باشد، آیا امساک از آن معاملاتی که حکمشان را نمی‌داند (و مشتبه‌اند) در امروز و یا این ماه (کاریش) واجب است یا نه؟

دقیق این است که (در باب علم اجمالی و در باب شبهه محصوره) گفته شود که:

فرقی میان اطرافی که فعلاـ موجودند و اطرافی که تدریجا موجود می‌شوند (مثل سه روزهائی که به تدریج در سی روز یک ماه متوالیا بوجود می‌آیند) در وجوب اجتناب از حرامی که مردّد است میان این اطراف، نمی‌باشد (بلکه باید دید هریک از این اطراف آن حال و ویژگی مذکور را دارد یا نه؟)، چه این ابتلاء دفعهٔ (یعنی به تمام اطراف شبهه و در اولین روزهای ماه و یا اولین ساعات روز باشد که باید اجتناب کنی) و چه عدم این ابتلاء باشد (یعنی حالا همه اطراف محل ابتلاء نباشد که احتیاط هم بر شما لازم نیست)، چرا که مناط در وجوب اجتناب (چه در دفعی الوجود و چه در تدریجی الوجود) یکی است.

اگر وقایع متدرّج الوجود باشند همه اطراف فعلا مورد ابتلا نیستند بله، گاهی ابتلاء همه اطراف شبهه در تدریجیّات منع می‌شود، چنانکه در مثال حیض چنین است؛ زیرا تنجّز تکلیف برای زوج به ترک مباشرت با زن حائض قبل از زمان حیضش (یعنی در روزهای اول ماه) ممنوع است؛ زیرا این سخن شارع که می‌فرماید:

از زنها در ایام حیض دوری کنید و نزدیک آنها نروید تا پاک شوند، ظهور در وجوب کفّ از نزدیک شدن دارد به هنگام مبتلا شدن به زن حائض؛ زیرا ترک مباشرت قبل از ابتلاء به سبب مبتلا نبودن به حائض خود حاصل است، و (از مرد) خواسته نمی‌شود، پس این خطاب (آیه شریفه) اختصاص دارد به کسانی که دارای زوجه هستند و عذب‌ها و مجرّدین را شامل نمی‌شود مگر بر وجه تعلیق (که مثلا اگر زن گرفتی و حائض شد در حال حیض با او مجامعت نکن). پس این‌چنین است کسی که (زن دارد ولی) مبتلابه به زن حائضه نیست.

و مشکل است فرق گذاشتن میان این (زن مضطربه) و بین آن کسی که نذر کرده و یا قسم خورده که در شب خاصّی وطی نکند و بعد میان دو شب و یا تمام لیالی، مشتبه شده است (و حضرات فقهاء فتوا داده‌اند باید در تمامی لیالی مشتبه احتیاط بکنند).

و امّا اظهر در این مثال نذر، وجوب احتیاط است، (چون آن مناط مذکور نسبت به تمام اطراف شبهه در نذر وجود دارد) و همچنین است در مثال تاجر، و لکن در مثال زن حائض خیر.

ص: ۳۰۸

تشریح المسائل

اشاره

مقدّمهٔ بفرمائید اطراف شبهه محصوره از امور فعلی الحصول‌اند یا تدریجی الحصول؟

۱- گاهی از امور فعلی‌الحصول‌اند، بدین معنا که همه آنها بالفعل در خارج وجود دارند مثل انائین مشتبهین که هر دو در مقابل ما قرار دارند.

۲- گاهی تدریجی الحصول‌اند، بدین معنا که برخی از اطراف شبهه بالفعل در خارج وجود دارند و ما بقی اطراف به مرور زمان در خارج بوجود می‌آیند.

اطراف فعلیّ الحصول خود بر چند نوع‌اند؟

- گاهی تدریجی‌الارتکابند، یعنی نمی‌توان در آن واحد همه اطراف شبهه را مرتکب شد.

فی المثل:

فردی قسم خورده که شب جمعه با یکی از زنانش مجامعت کند و لکن در آن شب امر بر او مشتبه می‌شود که آن زنی که روی آن قسم خورده کدام زن است.

حال آیا مجامعت و آمیزش با این دو و یا سه زن در آن واحد ممکن است؟ قطعا خیر، مگر یکی پس از دیگری و به صورت تدریجی.

- و گاهی دفعی‌الارتکاب‌اند، یعنی می‌توان در آن واحد همه اطراف شبهه را مرتکب شد مثل فروش انائین مشتبهین در یک مجلس.

انّما الکلام در اینجا چیست؟

در جائی است که اطراف شبهه فعلی الحصول و در عین حال تدریجی الحصول است.

در تبیین موضوع محل بحث چند مثال بزنید؟

مثال اوّل:

- مثل زنی که دارای عادت وقتیّه و عددیه است یعنی در هر ماه سه روز، آنهم در تاریخ معین و مشخصی مثلا- اول ماه حیض می‌شود، مضطربه شده و وقت معیّن را فراموش کند درحالی که بر تعداد سه روز عادتش علم دارد.

- چنین زنی:

اگر در یکی از ماه‌های سال اوّل ماه تا آخر ماه را خون ببیند، فقط می‌داند که سه روز از این ماه را حیض بوده است، لکن نمی‌داند که آیا سه روز اوّل ماه بوده، وسط ماه بوده و یا آخر ماه؟

این شبهه، شبهه محصوره است و اطراف آن تدریجی‌الوجوداند.

زیرا:

ص: ۳۰۹

اوّلا: یک ماه ده تا سه روز بیشتر ندارد.

ثانیا: تا سه روز اوّل سپری نشود سه روز بعدی فرا نخواهد رسید و هکذا در سه روزهای بعدی.

- و اما مثال دوم: بازرگانی را فرض کنید که:

۱- در طول یک روز و یا یک هفته و یا یک ماه کاریش پنجاه معامله انجام می‌دهد.

۲- اجمالا می‌داند که یکی از این معاملات ربوی است و لکن تفصیلا نمی‌داند کدام معامله است.

این شبهه نیز شبهه محصوره و اطراف آن تدریجی‌الوجودند.

زیرا:

اولا: تعداد معاملات محصور است

ثانیا: یک طرف شبهه که معامله جاری اوست بالفعل موجود است ولی سایر معاملات بعنوان سایر اطراف شبهه تدریجا و یکی پس از دیگری بوجود می‌آیند.

- و اما مثال سوم:

مردی قسم خورده که در طول این ماه در یکی از شبها با زوجه‌اش آمیزش نکند و لکن تفصیلا نمی‌داند که این شب کدام شب است.

این شبهه نیز، شبهه محصوره است. زیرا:

اوّلا: تعداد شبها محصور و معدود است.

ثانیا: اطراف شبهه تدریجی الوجود بوده و یکی پس از دیگری سپری و ایجاد می‌شوند.

چه سؤالی در رابطه با شبهات فوق مطرح است؟

این سؤال مطرح است که:

آیا همان‌طور که در موجودات فعلیّه علم اجمالی سبب وجوب احتیاط بود در موجودات تدریجیّه نیز علم اجمالی سبب احتیاط هست یا نه؟

مراد از (التحقیق ان یقال ....) چیست؟

پاسخ شیخ است به سؤال فوق مبنی بر اینکه:

عقلا و شرعا فعلی بودن و یا تدریجی بودن ملاک نیست بلکه ما ضابطه‌ای برای وجود احتیاط ذکر نمودیم و لذا:

هرجا که این ضابطه منطبق شود، احتیاط واجب می‌شود چه اطراف شبهه فعلی الوجود باشند و چه تدریجی الوجود.

و هرجا که این ضابطه منطبق نشود احتیاط هم واجب نمی‌شود، اگرچه اطراف شبهه فعلی باشند.

ص: ۳۱۰

با توجه به مطلب فوق مراد از (انّه لا فرق بین الموجودات فعلا ... الخ) چیست؟

بیان همان ضابطه است و آن عبارتست از اینکه:

۱- هرجا که اطراف شبهه به نحوی باشد که عرفا تمامشان مورد ابتلاء مکلّف به حساب آیند، علم اجمالی در آنجا مؤثر بوده و احتیاط واجب است.

۲- اما هرجا که اطراف شبهه دارای آن حال بخصوصی باشند که اگر علم تفصیلی به خصوص هریک حاصل شود خطاب اجتنب در مورد آن منجّز بشود، علم اجمالی در آنجا نیز مؤثر و اجتناب واجب است و الّا اگر این حال خاصّ را نداشته باشند علم اجمالی مؤثر نبوده و احتیاط واجب نیست.

به عبارت دیگر شیخ قائل به تفصیل شده است:

- هرکجا که فعلا همه وقایع محلّ ابتلاء محسوب می‌شوند، آنجا در همه‌اش باید اجتناب کند.

- و هرکجا که فعلا همه وقایع محل ابتلاء به حساب نمی‌آید، آنجا احتیاط لازم نمی‌باشد.

حاصل مطلب در (نعم، قد یمنع الابتلاء دفعهٔ فی التدریجیات ...) چیست؟

این است که برخی می گویند:

نمی‌شود که شما وقایع را مندرج الوجود فرض کنی بعد هم بگوئی همه اطراف فعلا مورد ابتلاء هستند، خیر حد اکثر یک طرف مورد ابتلاء است و سایر اطراف یا در گذشته تحقّق یافته و اکنون موجودیت ندارند و یا در آینده موجود می‌شوند درهرصورت اکنون موضوعیّتی ندارند.

بنابراین تفاوتی در امثله شما وجود ندارد و در تمامی آنها علم اجمالی بلااثر است.

فی المثل:

آیا می‌توانید ثابت کنید که قبل از تحقّق حیض در زن خطاب منجّزی نسبت به وجوب اجتناب از آمیزش با او برای مردش وجود دارد؟

حتما خواهید گفت که نه، چونکه قرآن فرموده:

فَاعْتَزِلُوا النِّساءَ فِي الْمَحِيضِ وَ لا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ. و لذا:

۱- موضوع خطاب در این شریفه عنوان محیض است و موضوع باید محرز باشد.

۲- موضوع در بحث ما مشکوک است و لذا خطاب تنجیزی نیز حتمی نیست.

چرا موضوع مشکوک در اینجا مشکوک است؟

زیرا:

اگر قطع حاصل شود که این زن سه روز اوّل ماه حیض است، خطاب بر مردش منجّز می‌شود و باید تا پاک شدن او از آمیزش اجتناب کند.

ص: ۳۱۱

امّا اگر یکی از سه روزهای بعدی این ماه باشد فعلا موضوع محقّق نمی‌باشد و مبتلا به مرد نیست، و نمی‌توان به مرد او خطاب کرد که از آمیزش با زن خود خودداری کن.

مراد از (اذ الترک قبل الابتلاء حاصل بنفس عدم الابتلاء فلا یطلب ...) چیست؟

این است که چون قبل از حیض مرد مبتلای به حیض نیست، خودبخود تارک آمیزش در زمان حیض هست و دیگر نیازی به خطاب ندارد چون تحصیل حاصل است.

قبل از پاسخ جناب شیخ به سؤال قبلی بفرمائید سرّ مطلب در فرق‌گذاری میان مثال اوّل با دو مثال دوم و سوم در چیست؟

این است که در مثال تاجر و آن شخص حالف، خطاب یک خطاب مطلق است و غیر مشروط.

یعنی:

اجتنب عن الرّبا و خودداری از معامله ربوی از ابتدا در حق تاجر تجارت پیشه منجّز است چه اکنون مبتلا به معامله ربوی باشد که زمان فعلیّت تکلیف با فعلیّت مکلّف به یکی است چه در آینده دور و یا نزدیک مبتلاـ به ربا شود که باز هم تکلیف فعلی و لکن مکلّف به استقبالی است و به عبارت دیگر در این دو مثال:

وجوب فعلی و حالی است و لکن واجب استقبالی است.

در نتیجه:

اطراف شبهه آن حال مخصوص را دارند که نسبت به هر طرف اگر علم تفصیلی می‌آمد، خطاب منجّز می‌شد.

حال جناب شیخ منظورتان از اینکه می‌فرمائید اطراف شبهه تدریجی الوجود است سپس می‌فرمائید فعلا همه این اطراف محلّ ابتلاء نیست چه می‌باشد؟

به عبارت دیگر وقتی شما خود وقایع مندرج الوجود را فرض نمودید آیا معقول است که بگوئید این وقایع هم‌اکنون محلّ ابتلاء نیستند، مگر آنجائی که اطراف شبهه همه محقق‌الوجودند همه اطراف دفعهً محلّ ابتلاء هستند؟

بله، مراد و منظور من این است که باید ببینیم آیا هریک از اطراف شبهه آن حالی را که از روز اوّل گفتیم اکنون دارد یا نه؟

یعنی اگر ما تفصیلا بدانیم که آن حرام است تکلیف به اجتنب بر ما منجّز می‌شود.

- اگر این زن به فرض مثل، سه روز اوّل این ماه را حیض باشد، تکلیف به اجتنب در حق مردش منجّز می‌شود یا نه؟ قطعا خواهید گفت بله.

ص: ۳۱۲

حال:

اگر علی تقدیر فرض کنیم که در سه روز دومی و یا در سه روز میانی و یا در سه روز آخر ماه حیض می‌شود آیا از هم اکنون خطاب اجتنب درباره مرد او منجّز می‌شود؟ قطعا خواهید گفت نه.

چرا؟ زیرا:

۱- واجب در اینجا یک واجب مشروط است.

۲- شرط الوجوب در اینجا حیض است.

پس: تا شرط محرز نشود، مشروط هم که وجوب اجتناب است محقّق نمی‌شود.

بنابراین اگر شک کنیم که این زن اکنون حائض است یا نه؟ شک می‌کنیم که آیا اکنون خطاب تنجیزی داریم یا نه؟

در اینجا عند الشک، الاصل، البراءة.

با توجه به مطالب فوق چه تفاوتی در متعلق شک در این سه مثال وجود دارد؟

۱- در دو مثال تاجر و حالف علم اجمالی به اصل تکلیف وجود دارد ولی شک در مکلّف به است.

۲- در مثال زن حائض، شک از قبیل شک در اصل تکلیف است.

پس مراد از (و یشکل الفرق بین هذا و بین ما اذا نذر او حلف ...) چیست؟

این است که خود جناب شیخ روی این فرق‌گذاری تکیه نمی‌کند چرا که این تفکیک و فرق‌گذاری مبنی بر این است که: زمان وجوب از زمان واجب منفکّ شود که در مباحث قبلی اصول بر ردّ آن پافشاری شده است.

پس مراد از (و لکن الاظهر هنا وجوب الاحتیاط، و کذا فی المثال الثانی من ...) چیست؟

نظر جناب شیخ است که می‌فرماید:

اظهر این است که در مثال تاجر و حالف علم اجمالی مؤثر است و موجب احتیاط و لکن در مثال زن حائض این‌چنین نیست.

ص: ۳۱۳

متن: و حيث قلنا بعدم وجوب الاحتياط فى الشبهة التدريجيّة، فالظاهر جواز المخالفة القطعيّة، لأنّ المفروض عدم تنجّز التكليف الواقعى بالنسبة إليه، فالواجب الرجوع فى كلّ مشتبه إلى الأصل الجارى فى خصوص ذلك المشتبه إباحة و تحريما.

فيرجع فى المثال الأول إلى استصحاب الطهر إلى أن يبقى مقدار الحيض، فيرجع فيه إلى أصالة الإباحة، لعدم جريان استصحاب الطهر. و فى المثال الثانى إلى أصالة الإباحة و الفساد، فيحكم فى كلّ معاملة يشكّ فى كونها ربويّة بعدم استحقاق العقاب على إيقاع عقدها و عدم ترتّب الأثر عليها، لأنّ فساد الرّبا ليس دائرا مدار الحكم التكليفى، و لذا يفسد فى حقّ القاصر بالجهل و النسيان و الصغر على وجه.

و ليس هنا مورد التمسّك بعموم صحّة العقود، للعلم بخروج بعض المشتبهات التدريجيّة عن العموم، لفرض العلم بفساد بعضها، فيسقط العامّ عن الظهور بالنسبة إليها، و يجب الرجوع إلى أصالة الفساد.

اللّهم إلّا أن يقال: إنّ العلم الإجمالى بين المشتبهات التدريجيّة كما لا يقدح فى إجراء الأصول العمليّة فيها، كذلك لا يقدح فى إجراء الأصول اللفظيّة، فيمكن التمسّك فيما نحن فيه لصحّة كلّ واحد من المشتبهات بأصالة العموم، لكنّ الظاهر الفرق بين الأصول اللفظيّة و العمليّة، فتأمّل.

ص: ۳۱۴

ترجمه:

جواز مخالفت قطعیّه در شبهات تدریجیّه

و از آنجا که ما قائل به وجوب احتیاط در شبهه تدریجیّه نشدیم (چنانکه در مثال حیض روشن شد)، ظاهر جواز مخالفت قطعیّه است (بدین معنا که در تمام طول این ماه مباشرت با آن زن حلال است)، زیرا فرض این است که تکلیف واقعی در حقّ این مرد منجّز نیست.

پس واجب این است که در هر مشتبهی (در هر روز) به اصل جاری (و قاعده) در خصوص آن مشتبه در هر روز مراجعه شود حال چه اباحه و چه حرمت.

پس در مثال اوّل (زن حائض) رجوع می‌شود (در روز اوّل) به استصحاب طهر (روز دوم به استصحاب طهر ...) تا باقی بماند (سه روزی که) به مقدار حیض است (یعنی روز بیست و هفتم، حال استصحاب نشد) رجوع می‌کند به اصالهٔ الاباحهٔ؛ به دلیل عدم جریان استصحاب طهر (در این سه روز).

و در مثال دوم (تاجر، رجوع می‌شود) به اصالهٔ الاباحهٔ و الفساد پس در هر معامله‌ای که در ربوی بودن آن شک شود، به عدم استحقاق عقاب.

زیرا فساد ربا دائر مدار حکم تکلیفی (یعنی حرمت) نیست، و لذا در حقّ جاهل قاضی و فرد فراموش کار (حکم می‌شود به) فساد (معامله ربوی او) به سبب جهل و نسیان (اگرچه معامله این دو حرام و عقاب‌آور نیست) و (در مورد) طفل بر وجهی که (معامله‌اش فاسد ولی بدون عقاب است).

– و اینجا (که شبهه ما مصداقیه مخصص است و علم اجمالی وجود دارد)، محلّ تمسّک به اصالهٔ العموم (و حکم) به صحت عقود (در ما نحن فیه) نیست، به دلیل علم به خروج برخی از مشتبهات تدریجیّه (مثل برخی از معاملات مشکوکه) از عموم ادلّه، با فرض علم به فساد برخی از این معاملات.

پس عام (مثل اصول لفظیه) از ظهور نسبت به هریک از اطراف شبهه ساقط می‌شود و رجوع به (اصل عملیه) اصالهٔ الفساد (آنهم در معاملات) واجب می‌شود.

جز اینکه گفته شود: علم اجمالی در میان مشتبهات تدریجیّه، همان‌طور که به اجراء اصول عملیّه در این مشتبهات ضرری وارد نمی‌سازد، همچنین به اجراء اصول لفظیّه نیز ضرری نمی‌رساند (یعنی مانع از اجرای هیچ‌یک نمی‌شود). پس تمسّک به اصالهٔ العموم در ما نحن فیه جهت (حکم به) صحت هریک از این مشتبهات ممکن است.

پس شیخ می‌فرماید: امّا ظاهر این است که میان اصول لفظیّه و اصول عملیّه تفاوت وجود دارد.

پس تأمّل کن.

ص: ۳۱۵

تشریح المسائل

حاصل مطلب در (و حیث قلنا بعدم وجوب الاحتیاط فی الشبهة التدریجیّة فالظاهر ...) چیست؟

پاسخ به یک سؤال اساسی و آن سؤال عبارت است از اینکه:

برفرض که موافقت قطعیّه بـا این‌گونه از علوم اجمـالیه در امثله مـذکور واجب نباشـد آیا مخالفت قطعیّه با آنها حرام است یا نه جایز است؟

پاسخ شیخ در متن مزبور به سؤال مذکور چیست؟

این است که چون مـا قائـل به وجوب احتیاط در شـبهه تـدریجیّه (مثل مثال حیض) نشـدیم علی الظاهر مخالفت قطعیّه با آن نیز جایز است.

یعنی در تمـام طول این مـاه مباشـرت بـا آن زن حلال است. چرا که فرض بر این است که تکلیف واقعی در حق شوهر این زن منجّز نیست.

عبارهٔ اخرای مطلب شیخ چیست؟

این است که بین این دو مقام ملازمه وجود دارد بدین معنا که:

۱- اگر علم اجمالی مؤثر است، همان‌طور که مخالفت قطعیّه‌اش حرام است، موافقت قطعیّه‌اش هم باید واجب باشد.

۲- و اگر علم اجمالی مؤثر نیست، باید مخالفت قطعیّه‌اش هم جایز، و علم اجمالی کالجهل رأسا باشد.

حال:

از آنجا که در ما نحن فیه علم اجمالی سبب وجوب احتیاط نیست، پس سبب مخالفت قطعیّه هم نمی‌باشد.

در نتیجه رجوع می‌شود به اصول عملیّه.

حاصل مطلب در (فیرجع فی المثال الاوّل ... الخ) چیست؟

این است که:

۱- تا روز بیست و هفتم ماه از استصحاب طهر استفاده شده و شوهر این زن حق دارد با او آمیزش کند.

۲- زن هم می‌تواند به مسجد رفته و یا سور عزائم را قرائت نماید.

پس مراد از (ان یبقی مقدار الحیض، فیرجع فیه الی اصالهٔ الاباحه ...) چیست؟

این است که سه روز آخر ماه دیگر جای استصحاب طهر نیست. چرا؟

ص: ۳۱۶

زیرا در این یک ماه یک بار حالت سابقه طهر نقض می‌شود که شاید با همین سه روز آخر ماه باشد و لذا نمی‌توان تمام ماه را استصحاب طهر نمود. چون‌که نقض یقین به یقین است.

و لذا: به سراغ دیگر اصول عملیّه از جمله اصالهٔ الاباحهٔ رفته و وضعیت این سه روز هم روشن می‌شود.

مراد از (الی اصالهٔ الاباحهٔ و الفساد ... فی المثال الثانی ...) چیست؟

این است که در مثال دوم نسبت به حلیّت و حرمت تکلیفیّه از اصالهٔ الاباحهٔ و الحلیّهٔ کمک می‌گیریم و می‌گوئیم: تاجر:

۱- نسبت به هر معامله‌ای که شک دارد ربوی است یا نه؟ اصل را بر حلیّت بگذارد.

۲- و نسبت به حرمت وضعیّه یعنی فساد بنا را بر اصالهٔ الفساد در معاملات گذاشته و از چنین معامله‌ای اجتناب کند و اثری بر آن مترتب نکند.

پس مراد از (فیحکم فی کل معاملهٔ یشک فی کونها ربویهٔ بعدم استحقاق العقاب ...) چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدر است مبنی بر اینکه:

شک ما در صحت و فساد این معامله مسبّب است از شک ما در حلیّت و حرمت.

ما نیز اصل سببی جاری کرده و حکم به حلیّت نمودیم و در نتیجه وضع مسبّبی خودبخود روشن شده باید حکم به صحت معامله کنیم. چرا فرمودید فساد؟

حاصل پاسخ جناب شیخ در متن مزبور به سؤال فوق چیست؟

این است که:

۱- برخلاف عبادات، فساد و بطلان در معاملات تابع حرمت نبوده و هیچ‌یک مسبّب از دیگری نمی‌باشند، بلکه هریک دلیل علی‌حده‌ای دارد.

۲- هر دو در ما نحن فیه مسبّب از شک در ربوی بودن و یا نبودن هستند و لذا در هریک به اصل رجوع می‌شود.

به عبارت دیگر:

در معاملات هیچ‌گونه ملازمه‌ای میان حرمت و فساد وجود ندارد، بلکه چه‌بسا:

۱- معامله حرام باشد ولی فاسد نباشد.

مثل ظهار، بیع عند النداء علی قول و ...

۲- و معامله‌ای فاسد باشد و لکن حرام هم نباشد یعنی حرمت تکلیفی ندارد. مثل معامله ربویه‌ای که جاهل قاصر انجام می‌دهد که فاسد است ولی حرام و عقاب‌آور نیست.

ص: ۳۱۷

و مثل معامله ربویّه شخص فراموش کار.

و مثل معامله ربویّه طفل ممیّز که البته بنا بر قولی معاملات او غیر ربوی با اذن ولیّ‌اش درست است.

یعنی اگر طفلی چنین معامله‌ای کرد عقاب ندارد و لکن فاسد است و موجب نقل و انتقال نمی‌شود.

حاصل مطلب در (و لیس هنا مورد التمسّک بعموم صحّهٔ العقود؛ للعلم ...) چیست؟

پاسخ شیخ است به یک سؤال مقدّر و آن این است که چه مانعی دارد که:

۱- نسبت به شک در حکم تکلیفی یعنی حرمت و حلیّت از اصول عملیه یعنی اصالهٔ الحلیّهٔ و الاباحه استفاده کنیم؟

۲- و نسبت به شک در حکم وضعی یعنی صحت و فساد از اصول لفظیه یعنی اصالهٔ العموم یا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ استفاده کرده حکم به صحت چنین معامله‌ای بکنیم.

دلیلشان بر این استفاده چیست؟

این است که:

۱- أوفوا بالعقود دلالت دارد بر واجب الوفاء بودن هر عقدی.

۲- واجب الوفاء بودن هر عقدی دلالت دارد بر صحیح بودن و لازم بودن آن عقد.

و لذا این عمومیّت شامل ما نحن فیه هم که یک معامله مشکوکه دارد، می‌شود و لذا به واسطه این اصالهٔ العموم حکم به صحّت این معامله مشکوکه هم می‌کنیم و دیگر نوبت به جریان اصالهٔ الفساد نمی‌رسد؟

قبل از پاسخ شیخ به سؤال مزبور بفرمائید شبهه در مصداق خود دلیل عام چگونه است؟

فی المثل گاهی مولی می‌فرماید: اکرم العلماء و ما در خارج:

۱- نسبت به یک‌صد نفر علم داریم که عالم‌اند و در تحت عنوان اکرم العلماء قرار می‌گیرند.

۲- نسبت به پنجاه نفر هم علم داریم که عالم نیستند و موضوعا از عنوان اکرم العلماء خارج‌اند.

۳- نسبت به بیست نفر هم شک داریم که آیا عالم‌اند تا داخل در عام باشند و اکرامشان بر ما واجب باشد و یا اینکه جاهل‌اند تا موضوعا از عام خارج و واجب الاکرام نیستند؟

بنابراین:

شک ما در اصل صدق عنوان است و لذا تمسّک به عام در چنین جائی جایز نیست.

چرا؟ زیرا:

۱- شرط اساسی تمسّک به اصالهٔ العموم و الاطلاق احراز صدق عنوان است.

۲- در مورد فوق صدق عنوان محرز نیست، پس شرط تمسّک به آن منتفی است.

ص: ۳۱۸

وقتی شرط تمسّک که احراز صدق عنوان است منتفی است، پس مشروط هم که تمسّک به اصالهٔ العموم است منتفی است.

این شد شبهه در مصداق خود دلیل عام.

شبهه در مصداق دلیل خاصّ چگونه است؟

فی المثل، مولی:

۱- در یکجا فرموده: اکرم العلماء

۲- در جای دیگر فرموده: لا تکرم الفسّاق منهم.

۳- ۲۰۰ نفر عالم در خارج وجود دارند که از این ۲۰۰ نفر:

۱- ۱۵۰ نفر عادل‌اند و در تحت عموم اکرم العلماء قرار دارند.

۲- ۲۰ نفر فاسق و غیر عادل‌اند و موضوعا از تحت عموم اکرم العلماء خارج‌اند.

۳- نسبت به ۳۰ نفر آنها هم شک داریم که آیا فاسق‌اند تا داخل در خاص باشند و یا اینکه عادل‌اند تا در تحت عموم عام باشند؟

در این مثال:

اگر بخواهیم نسبت به موارد مشکوک که از اصالهٔ العموم استفاده کنیم نامش تمسّک به عام در شبهه مصداقیّه دلیل خاصّ است که چنین تمسّکی هم عند الاکثر جایز نیست.

حال ما نحن فیه، یعنی آن سؤال مقدّر از همین قبیل است چرا که سائل می‌گوید:

فی المثل:

۱- عامی داریم به نام اوفوا بالعقود.

۲- خاصّی داریم به نام اینکه معاملات ربویّه فاسد و باطل‌اند.

۳- در خارج ۴۰ معامله انجام می‌گیرد که ۲۵ تای آن صحیح و لازم و در تحت عموم مزبور قرار دارد، ده‌تای آن قطعا ربوی و در تحت دلیل خاصّ قرار دارد.

اما نسبت به ۵ تای آن شک داریم که آیا صحیح‌اند تا در تحت عموم عام باشند و یا فاسد و باطل‌اند تا در تحت خاصّ باشند.

و لذا شیخ می‌گوید: در چنین موردی هم تمسّک به عموم عام یعنی اوفوا بالعقود جایز نیست.

اگر به شیخ اعتراض شود که ولی تمسّک به عام در شبهه مصداقیّه مخصّص جایز است جناب شیخ چه پاسخ می‌دهد؟

می‌گوید: سلّمنا که تمسّک به عام در شبهه مصداقیّه مخصّص جایز باشد، آن نیز اختصاص دارد به

ص: ۳۱۹

مواردی که علم اجمالی در آنجا وجود ندارد و شک ما یک شک بدوی است.

فی المثل اتفاقا با معامله‌ای روبرو می‌شویم که شک داریم ربوی است یا نه؟ بله در چنین موردی به عموم عبارات تمسّک می کنیم. امّا:

در مواردی که اجمالا می‌دانیم برخی از معاملات ربوی هستند مثل ما نحن فیه دیگر جای تمسّک به عام نیست.

اگرچه پاسخ داده شد و لکن از طریق دیگری بفرمائید چرا در مواردی که علم اجمالی به ربوی بودن برخی از معاملات مشکوکه مثل ما نحن فیه داریم تمسّک به عام جایز نیست؟

زیرا:

- اگر نسبت به تمام اطراف شبهه از اصالهٔ العموم استفاده کنیم باطل است. چرا؟

چون با وجود علم اجمالی اصول لفظیّه جاری نمی‌شوند، اگر هم جاری بشوند تعارضا و تساقطا.

- و اگر نسبت به برخی اطراف شبهه از اصول لفظیّه استفاده کنیم باز ترجیح بلامرجّح لازم می‌آید.

- و اگر نسبت به هیچ‌یک از اطراف شبهه از اصالهٔ العموم استفاده نکنیم که مطلوب ماست نوبت به جریان اصول عملیّه می‌رسد و آن‌هم در معاملات، اصالهٔ الفساد است.

مراد از عبارت (اللهم الا ان یقال: ان العلم الاجمالی بین ...) چیست؟

پاسخ جناب شیخ است به یک اشکال دیگر و آن اشکال این است که:

- علم اجمالی یا اثر دارد و یا بی‌اثر است.

- اگر علم اجمالی مؤثر است پس همان‌طور که جلوی اصول لفظیّه را می گیرد جلو اصل عملیّه اصالهٔ الحلیّه را هم باید بگیرد و در حقیقت از جریان هر دو ممانعت نماید.

- و اگر علم اجمالی مؤثر نیست، پس همان‌طور که مانع از جریان اصل عملی نمی‌شود، همین‌طور هم نباید از اجرای اصل لفظی ممانعت کند.

پس این تفصیل و تفریق برای چیست؟

حاصل پاسخ شیخ در متن مزبور به سؤال و اشکال فوق چیست؟

این است که سخن شما قیاس مع الفارق است.

زیرا:

۱- اصول عملیّه یک سری اصول تعبدیّه‌ای هستند که هرکجا علم اجمالی مناط منجّزیت را ندارد جاری می‌شوند که ما نحن فیه نیز از همین قبیل‌اند.

ص: ۳۲۰

۲- اصول لفظیّه یک سری امور تعبدیّه نیستند، بلکه تابع ظهورند و آنکه با آمدن علم اجمالی چنین عامی از ظهور می‌افتد و قابل تمسّک نمی‌باشد.

مراد شیخ از این (فتأمّل) چیست؟

شاید اشاره به همین وجه الفرق است که شیخ بیان فرمود.

نکته‌ها اساسی‌ترین سؤال تنبیه ششم چه بود؟

آیا در تدریجیّات نیز مثل دفعیّات علم اجمالی مؤثر و منجّز است یا نه؟

حاصل پاسخ شیخ چه بود؟

۱- مواردی که مناط فعلیّت تکلیف در آن امر آینده، اکنون موجود است مثل مثال تاجر و حالف علم اجمالی در آن موارد همچون دفعیّات منجّز است و اجتناب از حرامی که در میان آنها مردّد است واجب است.

۲- مواردی که مناط فعلیّت تکلیف بالفعل موجود نیست مثل مثال حائض، علم اجمالی بی‌اثر و کالجهل رأسا است.

مبنای شیخ در این پاسخ چیست؟

این است که:

۱- هرجا که اطراف شبهه و لو تدریجی الحصول باشند، عند العرف دفعهٔ واحدهٔ مبتلا به حساب می‌آیند مثل مثال بیع و نذر، علم اجمالی مؤثر است.

۲- و هرجا که چنین نباشد تنجیزی هم در کار نیست و معیار ابتلاء هم این بود که هریک از اطراف شبهه دارای خصوصیتی باشند که اگر علم تفصیلی به حرمت آن پیدا شد، خطاب اجتنب منجّز می‌شد.

پاسخ جناب آخوند به سؤال مورد نظر چیست؟

مخالفت قطعیّه جایز است و می‌توان در همه اطراف شبهه اصالهٔ الحلیّهٔ جاری نمود.

مبنای جناب آخوند در دادن این پاسخ چیست؟

می‌فرماید:

منجزیهٔ العلم الاجمالی متوقّف علی کونه متعلّق بالتکلیف الفعلی فاختار عدم تنجیزه فی المقام و جواز الرجوع الی الاصول فی جمیع الاطراف، اذا المفروض تردّد التکلیف فیه بین ان یکون فعلیّا او مشروطا بشرط غیر حاصل فلا علم بالتکلیف الفعلی فلا مانع من الرجوع الی الاصل.

ص: ۳۲۱

نظر حضرت امام خمینی (ره) در تدریجی بودن اطراف علم اجمالی چیست؟

حضرت امام (ره) وجود طرف‌های علم اجمالی را به سه قسم تقسیم نموده‌اند:

۱- در قسم اوّل: حکم نسبت به اطراف شبهه مطلق است.

فی المثل علم به وجوب اکرام دارد و لکن نمی‌داند که این اکرام باید در امروز انجام شود یا در فردا، منتهی فرض بر این است که فردا قیدی برای حکم و یا موضوع نیست بلکه فقط ظرف انجام حکم و اکرام است.

۲- در قسم دوّم، طرف دوم علم اجمالی مقیّد به شرط است.

فی المثل وجوب اکرام زید را می‌داند که یا امروز است و یا فردا منتهی به شرط طلوع آفتاب.

یعنی تا زمانی که خورشید نکند چه در امروز باشد و چه در فردا وجوب اکرام فعلیّت نمی‌یابد.

۳- در قسم سوّم، یکی از طرف‌های علم اجمالی به نحو واجب تعلیقی است.

فی المثال: در مثال مذکور، فردا قید موضوع یعنی (واجب) است، در این صورت مانعی از تعلّق وجوب و اراده به اکرام زید در فردا نیست.

تکلیف مخالفت و یا موافقت در هریک از این اقسام از نظر امام (ره) چیست؟

در قسم اول و سوّم:

- میان تدریجی الوجود و غیر تدریجی الوجود از جهت مراعات آن فرقی وجود ندارد.

چرا که مکلّف می‌داند که تکلیف مطلق متوجّه اوست.

پس بر او واجب است که با انجام و یا ترک تمام اطراف آن، رعایت آن تکلیف را بکند.

زیرا در واجب معلّق هم حکم فعلی است، منتهی واجب مقید است.

در قسم دوّم:

- در صورت علم وجدانی به تکلیفی که میان حکم مطلق فعلی و حکم مشروط به فردا مردّد است، مراعات آن تکلیف عقلا واجب است.

زیرا اگرچه علم به توجّه تکلیف فعلی به خودش ندارد (چون احتمال دارد شرطش محقّق نشود و احتمال دارد که تکلیف واقعی همان طرف مشروط باشد) و لکن می‌داند که انگیزه الزام‌کننده در یکی از این طرف‌ها وجود دارد.

و لذا با علم به اینکه انگیزه و غرض در حکمی برای مولی وجود دارد تبعیّت او واجب است.

۲- و در صورتی که علم وجدانی به تکلیف نداشته باشد امّا اماره معتبره‌ای اقامه شده باشد که یا این حکم فعلی واجب است و یا آن حکم مشروط که شرطش محقّق نشده، ممکن است گفته شود احتیاط

ص: ۳۲۲

واجب نیست. (چرا؟)

زیرا علم به تکلیف فعلی و منجّز نه پیش از تحقّق شرط دارد و نه پس از تحقّق شرط.

(چرا؟).

زیرا پس از تحقّق شرط، احتمال دارد که طرف غیر مشروط واجب باشد، در حالی که فرض بر گذشتن وقت آن است و نیز فرض بر این است که علم به وجود غرض و انگیزه برای آن ندارد، چونکه فرض بر عدم علم وجدانی نسبت به آن می‌باشد.

سپس حضرت امام می‌فرماید:

امّا رأی منصفانه خلاف مطلب مذکور است، چرا که با وجود اماره بر وجوب این حکم بالفعل، یا وجوب آنکه مشروط به شرطی است که قطعا محقّق خواهد شد، عند العرف و عقلا مخالفت معذور نیست.

مثل کسی که علم تفصیلی به وجوب فعل مشروطی دارد که شرط آن یقینا محقّق می‌شود و لکن مقدّمات انجام آن را (حتّی پیش از تحقّق شرطش) ترک کرده و پس از تحقّق شرط، به جهت ترک مقدّمات آن، از امتثال متعذّر شده است.

این‌چنین شخصی عند العقلاء معذور نیست، بلکه گناهکار است.

حال:

در مسأله مورد بحث ما (که اماره معتبر بر تکلیف مردّد میان واجب فعلی و مشروط اقامه شده) نیز همین‌گونه است.

یعنی با توجه به اینکه می‌داند شرط آن محقّق می‌شود، باید هریک از طرف‌های علم اجمالی را رعایت نماید و عذر او در مخالفت پذیرفته نیست.

حاصل مطلب چیست؟

می‌فرمایند: بنابراین فرقی میان اقسام سه‌گانه در وجوب مراعات علم اجمالی نیست. و حال آنکه:

شیخ جواز ارتکاب مشتبه الحرمهٔ و مخالفت با علم اجمالی را پذیرفته، چرا که طرف دیگر علم اجمالی از مورد ابتلای مکلّف بیرون است(۱).

۱- تنقیح الاصول، ج ۳ ص ۴۰۳- ۴۰۱.

ص: ۳۲۳

تلخیص المسائل

جناب شیخ تنبیه ششم در مورد چه مسأله‌ای است؟

در مورد تدریجی الوجود بودن اطراف علم اجمالی است.

یعنی:

همان‌طور که گاهی علم اجمالی به امور دفعیّه تعلّق می گیرد، همان‌طور هم گاهی به امور تدریجیّه تعلّق می گیرد.

امور تدریجیّه، اموری هستند که همه آنها در خارج بالفعل موجود نیستند، بلکه بعض الاطراف هم‌اکنون موجودند و بعض دیگر تدریجا و در آینده تحقّق خواهند یافت.

فی المثل:

زنی می‌داند در هر ماه سه روز عادت است، ولی وقت آن مضطرب و نامعین است اگرچه تعداد روزش مشخّص است، آیا بر شوهر اجتناب از او در تمام ماه لازم است؟

و آیا بر خود این زن در تمام این ماه خواندن سوره‌های عزائم و رفتن به مسجد حرام است؟

و یا فی المثل:

تاجری که می‌داند یک روز از ماه را مبتلا به معامله ربوی می‌شود و آن روز معیّن نیست، آیا خودداری از معامله در تمام ایام ماه بر او واجب است؟

جناب شیخ پاسخ حضرتعالی به سؤال مزبور چیست؟

رأی تحقیقی این است که گفته شود:

در صورتی که ابتلاء و عدم ابتلاء دفعی باشد، تفاوتی میان موجودات فعلی و موجودات تدریجیّ الوجود در وجوب اجتناب از حرامی که مردّد میان آن‌هاست، وجود ندارد.

چرا؟

زیرا مناط و ملاک در وجوب اجتناب متحد است.

جناب شیخ در مورد مثال زن حائض چه می‌فرمائید؟

بله، گاهی ابتلاء به صورت دفعتا در اموری که به تدریج وجود پیدا می کنند ممتنع است، چنانکه در مسئله حیض چنین است.

چرا؟

زیرا متنجّز شدن تکلیف شوهر بر ترک آمیزش حائض، پیش از حیض ممنوع است.

ص: ۳۲۴

- همچنین شوهری که نذر یا قسم بر ترک آمیزش در شب خاصّی را انشاء کرده سپس میان دو شب یا بیشتر بودن از دو شب، شبهه بوجود آمده.

البته فرق گذاشتن میان این مثال با مثال حیض مشکل است، ولی احتیاط در این مثال و مثال معامله ربوی ظاهرتر است.

جناب شیخ مخالفت قطعیّه در شبهه تدریجی الوجود جایز است؟

بله، جایز است اما در صورتی که احتیاط در آن واجب نباشد.

چرا؟

زیرا فرض بر این است که تکلیف واقعی نسبت به او منجّز نشده است، واجب است در هر شبهه‌ای به اصل جاری در خصوص آن شبهه (از جهت مباح و یا حرام بودن) رجوع نماید.

فی المثل:

۱- در مورد حیض، استصحاب در آن ممکن نیست.

۲- در مورد تاجر، به اصل اباحه معامله و بطلان آن مراجعه می‌شود، یعنی حکم می‌شود که کیفر ندارد، امّا اثر معامله هم برآن مترتب نمی‌شود.

نظر جناب آخوند در این مسئله چیست؟

می گوید: مخالفت قطعیّه جایز است و می‌توان در همه اطراف اصالهٔ الحلیّه جاری نمود.

نظر جناب میرزای نائینی در این مسئله چیست؟

می گوید: مخالفت قطعیّه جایز نیست و در تدریجیّات هم باید مثل دفعیّات احتیاط نمود.

نظر حضرت امام خمینی (ره) در این مسئله چیست؟

تدریجی بودن وجود طرف‌های علم اجمالی را سه قسم دانسته‌اند، و لکن در وجوب مراعات علم اجمالی تفاوتی میان این سه قسم قائل نشده‌اند و مخالفت را جایز ندانسته‌اند.

ص: ۳۲۵

متن:

السابع قد عرفت: أنّ المانع من إجراء الأصل فی كلّ من المشتبهين بالشبهة المحصورة هو العلم الإجمالی المتعلّق بالمكلّف به، و هذا العلم قد ينشأ عن اشتباه المكلّف به، كما فی المشتبه بالخمر أو النجس أو غيرهما، و قد يكون من جهة اشتباه المكلّف، كما فی الخنثی العالم إجمالا ـ بحرمة إحدی لباسی الرجل و المرأة عليه، و هذا من قبيل ما إذا علم أنّ هذا الإناء خمر أو أنّ هذا الثوب مغصوب.

و قد عرفت فی الأمر الأوّل: أنّه لا ـ فرق بين الخطاب الواحد المعلوم وجود موضوعه بين المشتبهين و بين الخطابين المعلوم وجود موضوع أحدهما بين المشتبهين.

و علی هذا فيحرم علی الخنثی كشف كلّ من قبليه، لأنّ أحدهما عورة قطعا، و التكلّم مع الرّجال و النساء إلّا لضرورة، و كذا استماع صوتهما و إن جاز للرّجال و النّساء استماع صوتها بل النظر إليها، لأصالة الحلّ، بناء علی عدم العموم فی آية «الغضّ» للرّجال و عدم جواز التمسّك بعموم آية «حرمة إبداء الزّينة علی النساء»، لاشتباه مصداق المخصّص.

و كذا يحرم عليه التزويج و التزوّج، لوجوب إحراز الرجوليّة فی الزوج و الأنوثيّة فی الزوجة، و إلّا فالأصل عدم تأثير العقد و وجوب حفظ الفرج.

ص: ۳۲۶

ترجمه:

تنبیه هفتم: منشأ علم اجمالی در شبهه محصوره

دانستید که مانع از جاری کردن اصل عملیّه در هریک از مشتبهین به شبهه محصوره همان علم اجمالی است که به مکلّف به تعلّق می گیرد و این علم اجمالی:

۱- گاهی از مکلّف به یا فعل مکلّف نشأت می گیرد، همان‌طور که در مشتبه به خمریت و یا نجاست و غیر این دو چنین است.

۲- و گاهی اشتباه مربوط به خود مکلّف است (که مردّد است که آیا مخاطب به این خطاب است یا آن خطاب) مثل خنثائی که علم اجمالی دارد به حرمت یکی از دو لباس مرد و زن نسبت به خودش، و این از قبیل آن موردی است که معلوم است این اناء خمر است یا این لباس غصبی است.

و در تنبیه اوّل دانستی که (عقلا) هیچ فرقی میان اینکه موضوع در خطاب واحد بین المشتبهین معلوم باشد و بین اینکه موضوع یکی از دو خطاب (مردّد) بین المشتبهین معلوم باشد (درهرصورت مخالفت قطعیّه با علم اجمالی حرام و موافقت قطعیّه واجب است).

حکم خنثی بنابراین بر خنثی حرام است:

۱- کشف هریک از قبل و دبرش، زیرا قطعا یکی از این دو عورة است.

۲- سخن گفتن با مردان و زنان جز از روی ضرورت.

۳- همچنین گوش دادن به صدای آن دو گروه، اگرچه برای مردان و زنان گوش دادن به صدای او بلکه نگاه کردن به او جایز است به دلیل جریان اصالة الحلّ،

به دلیل اینکه: ۱- آیه شریفه (الغضّ) للرجال مفید عموم نیست.

۲- تمسّک به عموم آیه (حرمة ابداء الزینة علی النساء) چون شبهه مصداقیه است، جایز نیست.

و همچنین انتخاب شوهر و انتخاب همسر بر او حرام است، به دلیل وجوب احراز رجولیّت در زوج، و انوثیت در زوجه وگرنه اصل در اینجا، بلااثر بودن عقد و (استصحاب) وجوب حفظ فرج است.

ص: ۳۲۷

تشریح المسائل

مقدّمهٔ بفرمائید اشتباه در باب شبهات مقرونه به علم اجمالی مربوط به چیست؟

۱- گاهی اشتباه مربوط به فعل المکلّف و یا مکلّف به است مثل اینکه:

مکلّف نمی‌داند که آیا مخاطب به خطاب اجتنب عن النّجس است و یا مخاطب به خطاب لا تغصب؟

۲- و گاهی اشتباه مربوط به خود مکلّف است یعنی مکلّف مردّد است که آیا مخاطب به این خطاب است و یا آن خطاب.

این اشتباه و تردّد نیز خود بر دو قسم است:

گاهی تردّد میان دو کس است، و گاهی پای یک فرد در میان است مثل خنثی.

در کدامیک از دو قسم مذکور علم اجمالی منجّز است و احتیاط را واجب می‌کند؟

- اگر طرفین شبهه دو یا چند نفر باشند مثل واجدی المنی فی ثوب المشترک.

که هریک علم اجمالی دارند که احدهما نجس است، علم اجمالی بلااثر بوده و موجب احتیاط نمی‌شود.

چرا؟

زیرا چنانکه گفته شد هریک از این دو وظیفه دارد به حساب خودش برسد و کاری به طرف دیگر نداشته باشد، چونکه اجراء اصل در طرف دیگر تأثیری بر او ندارد.

حال وقتی هریک شک در جنابت خود و وجوب غسل دارد از اصل عملیّه برائت استفاده کرده، حساب خویش را تصفیه می‌کند.

- و اگر طرفین شبهه مربوط به شخص واحد باشد که علم اجمالی دارد که یا مکلّف به تکالیف مردان است و یا مکلّف به وظائف زنان، سؤال مزبور دو صورت پیدا می‌کند:

اگر ما خنثی را طبیعت ثالثه بدانیم نه خطابات مختصّه به مردان متوجّه اوست و نه خطابات مختصّه به زنان، بلکه موظف به انجام خطابات مشترک است.

امّا: اگر خنثی را طبیعت ثالثه ندانیم بلکه معتقد باشیم که او در واقع یا مرد است یا زن کما علیه المشهور، چرا که خدای تعالی می‌فرماید:

(یَهَبُ لِمَنْ یَشاءُ إِناثاً وَ یَهَبُ لِمَنْ یَشاءُ الذُّکُورَ،) باز خنثی علم اجمالی دارد که یا مخاطب به خطابات مختصّه به رجال است و یا مخاطب به خطابات مختصّه به زنان که در اینجا سؤال دیگری پیش می‌آید و آن این است که:

آیا چنین علم اجمالی مؤثر و موجب احتیاط هست یا نه؟

ص: ۳۲۸

با توجه به سؤال فوق مراد از (و قد عرفت فی الامر الاوّل؛ انّه لا فرق ...) چیست؟

تبیین جایگاه علم اجمالی مذکور در خنثی است و لذا می‌فرماید:

در تنبیه اوّل آوردیم که در موارد علم اجمالی:

۱- گاهی یک خطاب معیّن و معلوم بالتفصیل وجود دارد لکن مردّد است که آیا در این موضوع است و یا در آن موضوع دیگر مثل:

الف: خطاب اجتنب عن الخمر نسبت به مشتبهین به خمریت.

ب: و یا خطاب اجتنب عن النجس در مشتبهین به نجس.

۲- گاهی اصلا خطاب واحد معینی وجود ندارد، لکن خطاب مردّد وجود دارد، یعنی علم اجمالی داریم که احد الخطابین در اینجا موضوع دارد.

فی المثل: یا مخاطبیم به اجتنب عن النجس و یا مخاطبیم به لا تغصب ...

نکته: در اینجا عقلا- و نقلا- تفاوتی میان موارد مذکور نیست، بلکه در جمیع صور مخالفت قطعیّه با علم اجمالی حرام و موافقت قطعیّه واجب است.

انّما الکلام در چیست؟

این است که خنثی نیز از این قبیل است یعنی خنثی هم اجمالا می‌داند که احد الخطابین در حقّ او موضوع دارد یا خطاب رجال و یا خطاب نساء.

حال: طبق بیان بالا این علم اجمالی مؤثر است و موجب احتیاط می‌شود.

مراد از (و علی هذا فیحرم علی الخنثی کشف کل من قبلیه ...) چیست؟

این است که با توجه به تأثیر علم اجمالی در اینجا احکام ذیل برای خنثی ثابت است:

۱- هم باید آلت رجولیّت را بپوشاند، هم آلت انوثیّت را.

چرا؟ زیرا یا مخاطب به خطاب مردان یعنی یحفظوا فروجهم می‌باشد و یا مخاطب به خطاب زنان یعنی یحفظن فروجهنّ.

۲- هم باید از سخن گفتن با رجال بپرهیزد و هم از سخن گفتن با نساء مگر به اندازه ضرورت.

اگرچه برای هریک از مردان و زنان جایز است که به خنثی نگاه کنند و یا صدای او را استماع کنند چون پای دو کس در میان است و هریک حقّ دارد در حقّ خود اصالة الحلیّه جاری کند.

مراد از (لاصالة الحلّ ...) چیست؟

دلیل بر جواز نگاهی است که هریک از دو گروه مردان و زنان می‌توانند به خنثی نظر کنند و یا به صدای او گوش بدهند.

ص: ۳۲۹

پس مراد از (و عدم جواز التمسّک بعموم آیه «حرمهٔ ابداء الزینهٔ علی النساء» ...) چیست؟

پاسخ به جماعتی است که معتقدند، زنان و مردان هم باید از نظر به خنثی اجتناب کنند.

دلیلشان بر حکم مذکور چیست؟

اجتناب مردان را به دلیل عموم آیه شریفه:

قُلْ لِلْمُؤْمِنِینَ یَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ وَ یَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ... است.

کیفیّت استدلالشان چگونه است؟

می گویند: جمله یَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ عمومیّت دارد منتهی خرج ما خرج و بقی ما بقی.

مرادشان از خرج ما خرج کیست؟

۱- مردان دیگر ۲- زنان محرم

پس مرادشان از بقی ما بقی چه کسی است؟

۱- زنان نامحرم ۲- افراد خنثی

پس به حکم عموم مردان باید از خنثی چشم بپوشند.

پاسخ جناب شیخ در متن مزبور به عقیده مذکور چیست؟

این است که:

اولا: آیه شریفه مفید عموم نیست.

ثانیا: برفرض عمومیّت چنین استدلالی تمسّک به عام در شبهه مصداقیه است که باطل است.

دلیل شیخ بر عدم عموم آیه شریفه مورد نظر چیست؟

می گوید:

این‌ها از راه حذف متعلّق عمومیّت را برداشت می‌کنند و حال آنکه در مباحث الفاظ ثابت شده است که حذف متعلّق سبب اجمال است و نه عمومیت.

حال: وقتی عبارت مجمل شد از آن‌قدر متیقّن را که حرمت نظر به زنان است اخذ می‌کنیم و در ما زاد مشکوک که خنثی باشد از اصل برائت و حلیّت کمک می گیریم.

پس نظر به خنثی بر مردان حرام نیست.

پس مراد از (و عدم جواز التمسّک بعموم آیهٔ «حرمهٔ ابداء زینهٔ علی النساء لاشتباه مصداق المخصّص» ...) چیست؟

این است که شیخ می‌فرماید: ما هم به قرینه استثنای ذیل آیه که إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ ... باشد قبول داریم که آیه عام است و لکن اینجا جای تمسّک به عام نیست.

ص: ۳۳۰

چرا؟ زیرا شبهه مصداقیّه است و لذا افراد غیر مماثل در تحت آیه باقی است و نظر به آنها حرام است، افراد مماثل هم که از تحت عموم آیه خارج شده و نظر به آنان حلال است.

امّا: نمی‌دانیم که خنثی مماثل است تا از تحت عموم آیه خارج شده باشد و یا غیر مماثل است تا در تحت عموم آیه باقی‌مانده باشد؟

پس چنین موردی جای استفاده از عموم نیست و جای جریان اصول عملیّه است منتهی در چنین موردی اصالهٔ الحلیّهٔ و الاباحه جاری می‌شود.

در نتیجه مانعی از نظر و نگاه مردان و زنان به خنثی وجود ندارد.

ص: ۳۳۱

متن: و یمکن أن یقال: بعدم توجّه الخطابات التکلیفیّهٔ المختصّهٔ إلیها، إمّا لانصرافها إلی غیرها، خصوصا فی حکم اللباس المستنبط ممّا دلّ علی حرمهٔ تشبّه کلّ من الرّجل و المرأهٔ بالآخر، و إمّا لاشتراط التکلیف بعلم المکلّف بتوجّه الخطاب إلیه تفصیلا و إن کان مردّدا بین خطابین موجّهین إلیه تفصیلا، لأنّ الخطابین بشخص واحد بمنزلهٔ خطاب واحد لشیئین، إذ لا فرق بین قوله: «اجتنب عن الخمر» و «اجتنب عن مال الغیر»، و بین قوله: «اجتنب عن کلیهما»، بخلاف الخطابین الموجّهین إلی صنفین یعلم المکلّف دخوله تحت أحدهما.

لکن کلّ من الدعویین خصوصا الأخیرهٔ ضعیفهٔ، فإنّ دعوی عدم شمول ما دلّ علی وجوب حفظ الفرج عن الزّنا أو العورهٔ عن النظر للخنثی، کما تری.

و کذا دعوی اشتراط التکلیف بالعلم بتوجّه خطاب تفصیلی، فإنّ المناط فی وجوب الاحتیاط فی الشبههٔ المحصورهٔ عدم جواز إجراء أصل الإباحهٔ فی المشتبهین، و هو ثابت فی ما نحن فیه، ضرورهٔ عدم جریان أصالهٔ الحلّ فی کشف کلّ من قبلی الخنثی، للعلم بوجوب حفظ الفرج من النظر و الزنا علی کلّ أحد، فمسألهٔ الخنثی نظیر المکلّف المردّد بین کونه مسافرا أو حاضرا لبعض الاشتباهات، فلا یجوز له ترک العمل بخطابهما.

ترجمه: خطابات مختصّه به زنان و مردان متوجّه خنثی نمی‌باشد و ممکن است (کسانی مثل صاحب حدائق) قائل شوند به اینکه: خطابات تکلیفیّه مختصّه (به هریک از دو گروه مردان و زنان) متوجّه خنثی نیست (یا) به دلیل انصرافشان به غیر خنثی (یعنی معلوم الرجولیهٔ و الأنوثیّهٔ)، بویژه در حکم (شرعی) لباس که از روایاتی که بر حرمت تشبّه هریک از مرد و زن به دیگری دلالت دارد استنباط می‌شود، و یا به خاطر مشروط دانستن تکلیف به علم و اطلاع مکلّف به توجه خطاب تفصیلی به او. اگرچه مردّد است میان دو خطاب تفصیلی که متوجّه اوست؛ زیرا این دو خطاب (نسبت) به شخصی واحد، به منزله خطابی واحد است نسبت به دو شیء. زیرا میان این قول شارع: اجتنب عن الخمر و اجتنب عن مال الغیر و میان این فرموده‌اش: اجتنب عن کلیهما، فرقی وجود ندارد، به خلاف آن دو دسته خطابی که متوجّه دو صنف (از مکلّفین یعنی مردان و زنان است) و مکلّف می‌داند که مشمول یکی از آن دو است (ولی خنثی نمی‌داند که مشمول کدامیک از این دو دست خطاب است و تکلیفش چیست).

ص: ۳۳۲

مناقشه و اشکال در قول مذکور امّا هریک از این دو ادّعا (که خطابات از خنثی انصراف دارد و مکلّف در باب علم اجمالی باید سنخ خطاب را بداند) به ویژه ادّعای آخر (دوّم) ضعیف است.

زیرا ادّعا این است که ادلّه‌ای که بر وجوب حفظ فرج از زنا یا حفظ عورت از نگاه دیگران دلالت می‌کند، شامل خنثی نمی‌شود چنانکه می‌بینی (و حال آنکه چگونه معقول است گفته شود لازم نیست خنثی قبلینش را از نظر دیگران حفظ کند و چون معیّن نیست که مرد است یا زن مشمول خطاب یحفظوا و یحفظنّ نمی‌شود و این خطابات از او انصراف دارند؟)

و این‌چنین است ادّعای شرط تکلیف به علم (مکلّف) به توجّه خطاب تفصیلی (نسبت به او). زیرا ملاک وجوب احتیاط در شبهه محصوره جایز نبودن اجراء اصالهٔ الاباحه است در مشتبهین (چرا که اجرای اصلین در طرفین نتیجه‌اش تعارض و تساقط است).

و این (عدم جریان اصل) در ما نحن فیه (باب خنثی) ثابت است (یعنی اگر بخواهد اصالهٔ البراءهٔ را نسبت به تکالیف مردان جاری کند. با جریان اصالهٔ البراءهٔ نسبت به تکالیف زنان تعارض می‌کند). چرا که عدم جریان اصالهٔ الحلّ در کشف هریک از قبل و دبر در خنثی به دلیل معلوم بودن وجوب حفظ عورهٔ از نگاه (دیگران) و زنا بر هرکسی، بدیهی است.

پس مسأله خنثی، مثل آن مکلّفی است که به خاطر برخی اشتباهات مردّد است میان اینکه آیا مسافر است یا حاضر (فی المثل به محلّی مسافرت کرده، نمی‌داند از مبدأ تا مقصد ۸ فرسخ هست یا نه؟ حال آیا چون نمی‌داند از گروه مسافرین است یا حاضرین می‌تواند نماز نخواند؟

به عبارت دیگر:

اگر این فرد نمی‌داند خطاب قصر متوجّه اوست یا خطاب أتمم، نباید نماز بخواند؟ یا اینکه احتیاط واجب است؟)

پس: عمل به خطاب یکی از این دو گروه برای او جایز نیست.

ص: ۳۳۳

تشریح المسائل

مراد از (و یمکن ان یقال: بعدم توجّه الخطابات التکلیفیهٔ المختصّهٔ الیها ...) چیست؟

بیان مدّعای برخی از اخباریین از جمله صاحب حدائق است مبنی بر اینکه:

خطابات مختصّه به هریک از دو گروه مردان و زنان متوجّه خنثی نمی‌باشد، پس احتیاط بر او لازم نیست در نتیجه:

۱- می‌تواند از البسه مربوط به مردان و یا زنان استفاده کند، چه دفعهٔ واحدهٔ و چه به صورت تدریجی.

۲- نه استماع صوت مردان و یا زنان بر وی حرام است و نه تکلّم با آنها.

پس علم اجمالی در این باب بلاتأثیر و کالجهل رأسا است.

مراد از (امّا لانصرافها الی غیرها، خصوصا فی حکم ... الخ) چیست؟

اقامه اوّلین دلیل بر مدّعای فوق است مبنی بر اینکه:

خطابات تکالیفی که به مردان و یا زنان اختصاص دارند از خناثی مشکله مجهول الرجولیهٔ و الانوثیه‌اند، به غیر آن یعنی معلوم الرجولیهٔ و الأنوثیّهٔ انصراف دارند.

به عبارت دیگر خطابات مزبور به افراد متعارف انصراف دارند و حال آنکه خنثی از افراد متعارف نیست اگرچه در واقع مرد باشد و یا زن.

لذا خنثی مشمول خطابات مختصّ به مردان و یا زنان نمی‌شود. به‌ویژه در مورد احکام شرعیّه لباس.

پس این خطابات اطلاق ندارند. چرا؟

زیرا از برخی روایات استنباط می‌شود که بر حرمت تشبّه رجل به مرئه و بالعکس دلالت دارند و تردیدی وجود ندارد که این ادلّه به افراد متعارف از مردان و زنان انصراف داشته و شامل افراد غیر متعارف نمی‌شوند.

پس مراد از (و امّا لاشتراط التکلیف بعلم المکلّف بتوجّه الخطاب الیه ...) چیست؟

اقامه دومین دلیل حضرات اخباری است در اثبات مدّعای فوق مبنی بر اینکه:

علم اجمالی وقتی منجّز تکلیف و سبب احتیاط است که مکلّف به سنخ خطاباتی که متوجّه اوست اطلاع داشته باشد و قطع حاصل کند که خطاب تفصیلی متوجّه اوست.

حاصل مطلب در (و ان کان مردّدا بین خطابین و موجهین الیه تفصیلا ...) چیست؟

این است که این توجّه خطاب تفصیلی به مکلّف در یک تقسیم خود بر چهار نوع است:

۱- گاهی هم خطاب شرعی معیّن و معلوم بالتفصیل است، هم متعلّق (و یا موضوع) خطاب.

فی المثل:

ص: ۳۳۴

در مقابل شما انائی وجود دارد که یقینا می‌دانید، خمر است درحالی‌که خطاب اجتنب عن الخمر نیز نسبت به آن منجّز است.

پس در اینجا بدون تردید احتیاط واجب و باید فرمان را امتثال نمود.

۲- گاهی خطاب شرعی متوجّه شما معیّن است و لکن متعلّق (و یا موضوع) آن بین الامرین او الامور مردّد است.

فی المثل شما اجمالا می‌دانید یکی از دو اناء مقابلتان خمر است و لکن تفصیلا نمی‌دانید کدامیک است.

در اینجا خطاب اجتنب در حقّ شما منجّز است و باید احتیاط کرده از هریک از این دو اناء اجتناب کنید.

۳- گاهی نیز خطابی که متوجّه شماست مردّد است اگرچه موضوع و یا متعلّق خطاب معین و مشخّص است.

فی المثل:

شما می‌دانید که اجتناب از مایع معینی که در برابر شماست واجب است لکن مردّد هستید که آیا از باب اجتنب عن النجس باید از این مایع اجتناب کنید و یا از باب اجتنب عن الغصب؟

در اینجا هریک از این دو که باشد، شما مخاطب به هر دو خطاب هستید و در صورت ترک این دو خطاب، با خطاب تفصیلی مخالفت نموده‌اید.

۴- گاهی هم خطاب شرعی مردّد است و هم متعلّق و یا موضوع آن.

فی المثل:

شما اجمالا می‌دانید که یا این اناء نجس است و یا آن زن نامحرم است.

پس:

اجمالا می‌دانید که یا مخاطب به خطاب اجتنب عن النجس هستید و یا مخاطب به خطاب اجتنب عن الأجنبیّة.

در اینجا هریک از این دو که باشد، متوجّه شما است و باید احتیاط و اجتناب کنید.

پس مراد از (بخلاف الخطابین الموجّهین الی صنفین یعلم المکلّف دخوله تحت احدهما ...) چیست؟

این است که هیچ‌یک از دو خطاب مذکور در مورد خنثی صدق نمی‌کند. چرا؟

دو دسته خطاب نسبت به دو صنف از مکلّفین که مردان و زنان‌اند وجود دارد که خنثی نمی‌داند

ص: ۳۳۵

مشمول کدامیک از این دو دسته خطاب است و تکلیفش چیست؟

و لذا در چنین موردی احتیاط واجب نمی‌باشد.

پس مراد از (لکن کل من الدعویین ...) چیست؟

پاسخ جناب شیخ است از دو دلیل حضرات اخباری.

قبل از بیان پاسخ شیخ از دلیل اوّل حضرات مقدّمهٔ بفرمائید انصراف بر چند قسم بوده و منشا هریک از این اقسام چیست؟

بر دو قسم است: بدوی ظهوری

- منشا انصراف بدوی، غلبه وجود خارجی یک صنف است.

مثل انصراف کلمه آب در خوزستان به آب کارون.

- منشا انصراف ظهوری، کثرت استعمال است.

مثل انصراف کلمه حیوان از انسان به غیر انسان به نحوی که تا کلمه حیوان به گوش می‌رسد، گاو و گوسفند و شتر و غیره ... به ذهن تبادر می‌کند.

کدامیک از اقسام انصراف ارزشمند است؟

آنچه ارزشمند است انصراف ظهوری است.

انّما الکلام در پاسخ شیخ به حضرات چیست؟

این است که انصراف در ما نحن فیه بدوی است و نه ظهوری.

چرا انصراف در ما نحن فیه ظهوری نیست؟

زیرا: رجل به‌معنای ذات ثبت له الرجولیّهٔ است و غالبا هم در همین معنا بکار می‌رود چه ما علم داشته باشیم یا نه.

حال رجل به‌معنای مذکور، خنثائی را هم که در واقع رجل باشد در برمی‌گیرد و هکذا کلمه مرئه نسبت به معلوم الأنوثیهٔ و مجهول الأنوثیهٔ.

و لذا ما قبول نداریم که رجل در معلوم الرجولیّهٔ و افراد متعارف بیشتر باشد.

چرا انصراف در ما نحن فیه بدوی است؟

زیرا افراد مرئه و رجل متعارف در خارج غالب و خنثائی که در واقع مرد یا زن باشد بسیار کم و نادر است و ندرت نمی‌تواند سبب انصراف از آن شود.

مراد از (و کذا دعوی اشتراط التکلیف بالعلم بتوجّه خطاب تفصیلی ...) چیست؟

پاسخ شیخ از دلیل دوم حضرات اخباری است در مسأله مورد ادّعایشان مبنی بر اینکه:

ص: ۳۳۶

۱- مناط در منجّزیت علم اجمالی این است که هریک از اطراف شبهه طوری باشند که اگر علم تفصیلی به همان طرف پیدا کردیم، حتما خطاب منجّز شود و در مورد خنثی این‌جور است. چرا؟ زیرا:

اگر علم به رجولیّت پیدا کند، خطاب رجال متوجّه او می‌شود و اگر به انوثیت علم پیدا کند، خطاب اناث متوجّه او می‌شود.

پس هنگام علم اجمالی باید احتیاط کند.

۲- و یا مناط مؤثر بودن علم اجمالی در این است که نتوانیم در اطراف آن از اصول عملیّه استفاده کنیم، چرا که اجراء اصل در هر طرف معارض با اجراء آن در طرف دیگر است.

پس یا جاری نمی‌شود و یا اگر هم جاری شود، سقوط کرده و نوبت به قانون علم اجمالی و احتیاط می‌رسد که در مورد خنثی مسئله چنین است.

یعنی خنثی.

اگر از یک طرف بگوید: اصل این است که مخاطب به خطابات زنها نیست، از طرف دیگر بگوید:

اصل این است که مخاطب به خطاب مردها نیست، بر اثر علم اجمالی تعارضا و تساقطا.

مراد از (فمسألة الخنثی نظیر المکلّف المردّد بین کونه مسافرا ...) چیست؟

تنظیر و تشبیه خنثی است به مکلّفی که بنا بر فرض تا ۲۴ کیلومتر رفته یک شب در آن مقصد مانده و برگشته و لکن نمی‌داند که آیا وظیفه‌اش قصر است یا اتمام.

آیا مخاطب به خطاب مسافر است یا حاضر؟

که در اینجا احدی قائل نشده که چون مکلّف نمی‌داند مخاطب به کدام یک از این دو دسته است پس آزاد است، خیر بلکه باید احتیاط کند.

یعنی هم باید قصر بخواند و هم اتمام و یا اینکه حد اقل مخیّر بین این دو می‌باشد.

فرق خنثای غیر مشکل با خنثای مشکل چیست؟

خنثی در صورتی غیر مشکل است که از طرفی بتوان فهمید که آیا در واقع مرد است و یا زن.

فی المثل اگر از فرج بول می‌کند و یا اگر حیض می‌شود زن است و اگر از آلت رجولیت بول می‌کند، مرد است.

و امّا خنثی در صورتی مشکله است که قابل تشخیص نیست.

فی المثل یا هر دو آلت را دارد و یا هیچ‌یک را ندارد.

بحث در کدامیک از این دو می‌باشد؟

بحث در خنثای مشکل است.

ص: ۳۳۷

پس هرکس که علم اجمالی را مؤثر می‌داند، در این مورد هم احتیاط را واجب می‌داند.

پس بر خنثی کشف هریک از قبل و دبر حرام است، تکلّم او با رجال و نسوان بیش از حدّ ضرورت حرام است و کذا یحرم علیه استماع صوتهما و یحرم علیه التزویج و التزوج.

چرا؟

به خاطر وجوب احراز رجولیّت در زوج و انوثیّت در زوجهٔ.

امّا:

هریک از رجال و نساء آزادند و حقّ دارند به خنثی نظر کنند، چرا که پای دو کس در میان آمده و هریک در حقّ خود اصالهٔ الحلیّه جاری کند که این قول مشهور است.

ص: ۳۳۸

متن:

الثـامن أنّ ظاهر کلام الأصـحاب التسویـهٔ بین کون الأصل فی کلّ واحـد من المشـتبهین فی نفسه هو الحلّ أو الحرمـهٔ، لأنّ المفروض عدم جریان الأصل فیهما- لأجل معارضته بالمثل-، فوجوده کعدمه.

و یمکن الفرق من المجوّزین لارتکاب ما عـدا مقـدار الحرام، و تخصـیص الجواز بالصورهٔ الأولی، و یحکمون فی الثانیـهٔ بعـدم جواز الارتکاب، بناء علی العمل بالأصل فیهما، و لا یلزم هنا مخالفـهٔ قطعیّهٔ فی العمل، و لا دلیل علی حرمتها إذا لم تتعلّق بالعمل، خصوصـا إذا وافق الاحتیاط.

إلّا أنّ اسـتدلال بعض المجوّزین للارتکاب بالأخبار الدالّهٔ علی حلیّهٔ المال المختلط بالحرام، ربّما یظهر منه التعمیم، و علی التخصـیص فیخرج عن محـل النزاع، کمـا لـو علم بکون إحـدی المرأتین أجنبیّـهٔ، أو إحـدی الـذبیحتین میتـهٔ، أو أحـد المـالین مـال الغیر، أو أحد الأسیرین محقون الدم، أو کان الإناء ان معلومی النجاسهٔ سابقا فعلم طهارهٔ أحدهما.

و ربّما یقال: إنّ الظاهر أنّ محل الکلام فی المحرّمات المالیّـهٔ و نحوها کالنجس، لا فی الأنفس و الأعراض، فیسـتظهر أنّه لم یقل أحد فیها بجواز الارتکاب، لأنّ المنع فی مثل ذلک ضروریّ.

و فیه نظر.

ترجمه:

تنبیه هشتم: اجتناب از اطراف شبهه چه محکوم به حلیّت باشد و یا حرمت

اینکه ظـاهر کلاـم اصـحاب مـا (مشـهور) تسویه است بین اینکه: اصـل در هریک از مشـتبهین فی حـد نفسه (یعنی با قطع نظر از علم اجمالی) حلیّت باشد و یا حرمت.

زیرا فرض (مـا) بر اجرا نشـدن اصـل در این دو است، به خـاطر تعـارض کردن (اجراء اصل در این یکی) با مثل خودش (یعنی اجراء اصل در آن یکی که در نتیجه تعارضا و تساقطا، بلکه ما از علم اجمالی و دفع عقاب محتمل استفاده می‌کنیم).

پس وجود اصل مثل عدمش است (و فاقد تأثیر است).

و ممکن است ۱- فرق‌گذاری (میان این دو مورد از جانب کسانی که) ارتکاب ما عدا مقدر الحرام را جایز می‌دانند ۲- و اختصاص دادن این جواز (ارتکـاب و مخـالفت بـا مـا) به صورت اوّل، در حـالی که حکم می‌کننـد به عـدم جواز ارتکاب (و موافقت با ما) در صورت دوّم؛ بنا بر عمل به اصالهٔ الحرمهٔ (و یا استصحاب الحرمهٔ)

ص: ۳۳۹

در هر دو، و در اینجا مخالفت قطعیّه در عمل لازم نمی‌آید (چون اجمالا می‌داند یکی حلال و یکی حرام است در هر دو استصحاب الحرمهٔ جاری کرده از هر دو اجتناب می‌نمایـد و اجتناب مخالفت نیست، شـما هم می‌توانیـد از دو منبع آبی که در اختیارتان هست اجتنـاب کنیـد، بله مخالفت التزامیّه لازم می‌آیـد چرا که وقتی در هر دو استصـحاب حرمت جاری کنیـد، هر دو را حرام دانسـته‌ای و حـال آنکه یکی از این دو حلال است، پس از جهت اعتقاد مخالفت لازم می‌آیـد نه از حیث عمل خارجی) و هیـچ دلیلی بر حرمت این مخالفت وجود ندارد، زیرا که به عمل تعلّق نمی‌گیرد، به‌ویژه اگر (مخالفت التزامیّه) موافق احتیاط باشد.

جز اینکه از اسـتدلال برخی از مجوّزین ارتکـاب، به اخبـاری که دلالـت می‌کنـد بر حلیّت مـال مختلط به حرام، تعمیم ظاهر می‌شود (همـان‌طور که مـا در مبنـای خود قائـل به تعمیم شـدیم و لـذا نظرشان این است که اصل اوّلی در هر دو حرمت باشـد و یا در هر دو حلیّت، ارتکاب البعض جایز است) و بنا بر تخصـیص (که در این مورد هر دو را حرام بدانند و در آن یکی مورد یکی را جایز)، این مورد از محل نزاع (میان ما و آنها) خارج می‌شود (و آنها نیز با ما موافقت می‌کنند که باید از هر دو اجتناب نمود).

هر چند مثال برای اینکه بدانیم اصل اوّلی در هر دو حرمت است چنانکه:

- اگر بدانـد که یکی از این دو زن اجنبیه است و یـا (اجمالا بدانـد) یکی از این دو ذبیحه میته است و یا (اجمالا بدانـد) یکی از این دو مال، مال غیر است و یا (اجمالا بداند) که یکی از این دو اسیر محقون الدم است، یا دو ظرفی که یکی از آن دو سابقا نجاسـتش معلوم بود و حالا معلوم می‌شود که یکی پاک شده است، اصل اوّلی در هریک از این امثله و موارد حرمت است.

چه‌بسـا گفته می‌شود که محلّ کلاـم میـان مـا و خصم مـا مبنی بر اینکه احتیـاط جایز است یا نه؟ در محرّمات مالیه است (که شـبهه محصوره از همین قبیل است و یا مثل این قبیل) مثل نجس، و نه از قبیل نفوس و اعراض.

پس چنین تصـوّر می‌شـود که احـدی در این نفوس و اعراض به جواز ارتکـاب قائـل نشـده است، چرا که حرمت در این‌گونه موارد ضروری است.

البتّه در این مسئله نظر و ایرادی است.

ص: ۳۴۰

تشریح المسائل

مقدّمهٔ بفرمائید در باب علم اجمالی چند مبنا وجود دارد؟

سه مبنا:

۱- مشهور معتقدند که علم اجمالی بالجمله مؤثر است.

یعنی هم مخالفت قطعیه آن حرام است، هم موافقت قطعیّه آن واجب.

۲- گروهی معتقدند که علم اجمالی بلااثر و کالجهل رأسا است.

پس نه موافقت قطعیه با آن واجب است و نه مخالفت قطعیه‌اش حرام.

۳- برخی معتقدند که علم اجمالی فی الجملهٔ مؤثر است و نه بالجمله.

یعنی مخالفت قطعیّه‌اش حرام است ولی موافقت قطعیّه‌اش واجب نیست و به عبارت دیگر ارتکاب ما عدای مقدار حرام جایز است.

در چه صورت اطراف شبهه در باب علم اجمالی با قطع نظر از علم اجمالی مجرای اصالهٔ الحلیه‌اند؟

در صورتی که هریک از اطراف شبهه مشکوک به شک بدوی باشند اصالهٔ الحلیهٔ در آن جاری می‌شوند.

و گاهی نیز اطراف شبهه با قطع نظر از علم اجمالی محکوم به حرمت و مجرای اصالهٔ الحرمهٔ می‌باشند.

یعنی در اثر استصحاب مثلاـ یا جهات دیگر حکم به حرمت آنها می‌شود و لکن اکنون علم اجمالی داریم که احدهما حلال و دیگری حرام است.

با توجه به مطالب فوق مراد از (التسویهٔ بین کون الاصل فی کلّ واحد من المشتبهین ...) چیست؟

این است که با قطع نظر از علم اجمالی فرق نمی‌کند که اطراف شبهه محکوم به حلیّت باشند و یا حرمت، وقتی علم اجمالی حاصل شد، باید از همه اطراف اجتناب نمود.

پس ادلّه‌ای که بر منجّزیّت علم اجمالی و وجوب احتیاط دلالت می‌کرد عمومیّت داشته و هر دو صورت مزبور را شامل می‌شود.

مسأله مورد بحث بنا بر مبنای سوم چگونه است؟

۱- یک قول این است که میان دو بخش مسئله فرق گذاشته بگوئیم:

- در قسمت اوّل که اطراف شبهه با قطع نظر از علم اجمالی محکوم به حلیّت باشد، پس حصول علم اجمالی، باید از آن مقداری که حرام است اجتناب نمود و نه بیشتر.

ص: ۳۴۱

- در قسمت دوّم که اطراف شبهه با قطع نظر از علم اجمالی محکوم به حرمت باشد، از هر دو طرف شبهه باید اجتناب نمود. لکن نه بر اساس علم اجمالی بلکه بر اساس جریان اصالهٔ الحرمهٔ.

پس مراد از (و لا یلزم هنا مخالفهٔ قطعیّهٔ فی العمل ...) چیست؟

پاسخ به یک اشکال است مبنی بر اینکه:

با وجود علم اجمالی اجراء اصول عملیّه در اطراف شبهه مبتلای به معارض است و نمی‌توان آن را جاری کرد؟

پاسخ به اشکال مزبور در متن فوق چیست؟

این است که اشکال مورد نظر وارد نیست، زیرا جریان اصل در هرجائی مستلزم مخالفت قطعیّه عملیه نیست و آنجائی که از اجراء اصل مخالفت قطعیه عملیه پیش نیاید، اجرای آن بلامانع است.

بله، حد اکثر ممکن است یک مخالفت التزامیه‌ای پیش آید که آن‌هم مانعی ندارد.

نظر جناب شیخ در این مورد چیست؟

این است که در این بخش این گروه با ما موافق‌اند و هر دو قائل به وجوب احتیاط هستیم منتهی ما روی قانون علم اجمالی و آنها روی اجراء اصلین.

۲- قول دیگر این است که بگوئیم:

پس از حصول علم اجمالی تنها از مقدار حرام باید اجتناب نمود و ما عدای حرام را می‌توان مرتکب شد.

همان‌طور که در مال مختلط به حرام که اصل اوّلی در آن حرمت است، مع ذلک امام علیه السّلام ارتکاب ما عد الحرام را جایز دانست.

پس مراد از (ان محلّ الکلام فی المحرّمات المالیّهٔ و نحوها ... الی آخر) چیست؟

بیان عقیده محقّق قمی است در تفصیل میان مواردی که از قبیل اموال باشد با مواردی که از قبیل اعراض و نفوس باشد و لذا می گوید:

اختلافات مربوط به امور مالی است و لکن در بخش دوم که از قبیل اعراض و نفوس است بالضروره باید اجتناب نمود.

عبارهٔ اخری و تلخیص مطلب بصورت یک گفتمان جناب شیخ مسئله مورد بحث در تنبیه هشتم چیست؟

این است که:

۱- تارهٔ اطراف شبهه محصوره با قطع نظر از علم اجمالی جای اجرای اصالهٔ الاباحهٔ و البراءهٔ است.

ص: ۳۴۲

فی المثل: دو ظرف سرکه در منزل شما وجود دارد که مشکوک به شک بدوی می‌شوند یعنی شما شک می کنی که آیا این یکی اناء خمر گردید، یا نه؟ آیا آن یکی اناء خمر گردید یا نه؟

در اینجا اصل، اصالهٔ الاباحهٔ و الحلیّهٔ و یا استصحاب الحلیّه است.

حال:

- علم اجمالی پدید می‌آید که یکی از دو اناء خمر گردیده است.

۲- تارهٔ اطراف شبهه محصوره با قطع نظر از علم اجمالی محلّ اجرای اصالهٔ الحرمهٔ است.

فی المثل:

دو ظرف خمر وجود دارد که هر دو مشکوک به شک بدوی است، یعنی فرد نمی‌داند که این یکی ظرف سرکه شده است یا آن یکی ظرف؟

در اینجا اصل، اصالهٔ الحرمهٔ او النجاسهٔ است.

حال:

علم اجمالی حاصل می‌شود که یکی خلّ است و یکی خمر.

جناب شیخ انّما الکلام در اینجا چیست؟

این است که آیا در این دو مورد که یکی از مشتبهین فی حد نفسه اصالهٔ الحلیّه و یا فی حد نفسه اصالهٔ الحرمهٔ دارد تفاوتی وجود دارد و یا اینکه تأثیری در حکم علم اجمالی ندارد؟

جناب شیخ نظر شما در این مورد چیست؟

به نظر ما هیچ فرقی در اینکه اصل در هریک از مشتبهین فی حد نفسه (یعنی با قطع نظر از علم اجمالی) حلیّت باشد و یا حرمت وجود ندارد.

به عبارت دیگر هیچ تأثیری در حکم علم اجمالی ندارد.

فی المثل:

دو ظرف وجود دارد و شما اجمالاً- می‌دانی که یکی خلّ است و یکی خمر به حکم این علم اجمالی شما موظفی که از هر دو اجتناب کنی، اعم از اینکه هر دو ظرف خلّ بوده، یکی از آن دو خمر شده باشد و یا هر دو ظرف خمر بوده یکی از آن دو خلّ شده باشد.

جناب شیخ چرا اگر کلّ من المشتبهین فی حد نفسه اصالهٔ الحلیهٔ داشته باشد و یا اصالهٔ الحرمهٔ تأثیر در حکم علم اجمالی ندارد؟

زیرا ما در مورد علم اجمالی از اصل استفاده نمی‌کنیم تا به دنبال این باشیم که آیا اصل حلیّت را ایجاب می کند و یا اصل حرمت را. چون که اجرای اصلین در اینجا نتیجه‌اش تعارض است و تساقط.

ص: ۳۴۳

اما آنچه در صحنه است:

۱- شما هستید و علم اجمالی.

۲- علم اجمالی از باب دفع عقاب محتمل منجّز تکلیف است.

پس از هر دو ظرف باید اجتناب کنید.

خلاصه اینکه بر مبنای ما فرقی نمی‌کند که مقتضای اصل، حلیّت باشد و یا حرمت.

جناب شیخ چه کسانی در اینجا بین این دو مورد فرق گذاشته‌اند؟

مخالفین ما.

مخالفین شما در این مورد چه کسانی هستند که در علم اجمالی احتیاط را لازم نمی‌دانند؟

دو گروه هستند:

۱- عدّه‌ای می‌گویند: علم اجمالی کالجهل رأسا است که قبلا بحث آن گذشت.

۲- عدّه‌ای می‌گویند: ارتکاب ما عدا مقدار الحرام جایز است، همان‌هایی که در مورد انائین مشتبهین و علم اجمالی می‌گفتند: یکی بر تو حلال، دیگری هم بر تو حرام.

حال ممکن است این دسته اخیر میان این دو مورد قائل به فرق شوند.

چرا این گروه در اینجا قائل به فرق شده‌اند؟

زیرا این‌ها از اصل استفاده می‌کنند.

چطور؟

می‌گویند: ما که می‌گفتیم ارتکاب ما عدا مقدار الحرام جایز است، در جائی می‌گفتیم که مقتضای اصل در هر دو اصالهٔ الحلیه باشد.

امّا اگر مقتضای اصل فی کلا المشتبهین، حرمت باشد قائل به ارتکاب ما عدا مقدار الحرام نیستیم، بلکه در هریک از اطراف شبهه اصل حرمت را جاری کرده و اجتناب می‌کنیم. یعنی اصل حرمت در این یکی اناء و اصل حرمت در آن یکی اناء.

جناب شیخ خلاصه کلام؟

۱- بر مبنای ما تفاوتی میان دو مورد وجود ندارد و احتیاط از هر دو طرف واجب است.

۲- بر مبنای مخالفین که قائل به ارتکاب ما عدا مقدار الحرام‌اند ممکن است در یک مورد اجازه ارتکاب بعض را بدهند و در یک مورد اجازه ارتکاب بعض را ندهند.

امّا جناب شیخ مخالفین شما از اصل استفاده نکرده‌اند؟

چرا؟

ص: ۳۴۴

زیرا برای ارتکاب ما عدا مقدار الحرام ادلّه دیگری نیز وجود دارد.

مثال بزنید؟

مثل آنجائی که شخص اموال حلال مختلط به حرام داشت، کسی از او مقداری مال گرفت از امام علیه السّلام سؤال شد که آیا این شخص حقّ دارد از این مال مشتبه بگیرد یا نه؟

امام فرمودند: عیبی ندارد.

و لذا از این دلیل استفاده کرده می گویند یجوز ارتکاب ما عدا مقدار الحرام.

- حال بفرمائید این مورد اموال از قبیل کدامیک از دو مورد فوق است، آیا از حلیّت یکی از آن دو است و یا از حرمت یکی از آن دو؟

- هریک که باشد اصل اوّلی در آن حرمت است و ما تفاوتی در اینجا قائل نیستیم.

جناب شیخ حاصل کلام شما در رابطه با این مخالفین و عقیده آنها در این مسئله چیست؟

این است که مخالف ما:

۱- اگر در این مورد که مقتضای اصل اوّلی در هر دو حرمت است، اجتناب از هر دو را لازم بداند، با ما موافق است، چون ما هم احتیاط را لازم می‌دانیم.

۲- و اگر در موردی که اصل اوّلی در هر دو اقتضای حلیّت دارد، اجتناب و احتیاط را لازم نداند با ما مخالف است چون ما در چنین موردی احتیاط را لازم می‌دانیم.

پس آنجا که اصل اوّلی اقتضاء می کند حلیّت هر دو را با ما خصم‌اند و آنجا که اصل اوّلی اقتضاء می کند حرمت را با ما موافق‌اند.

منتهی ما از هر دو طرف اجتناب می کنیم به‌عنوان احتیاط، آنها اجتناب می کنند از دو طرف بعنوان استصحاب الحرمه.

یعنی در هر دو طرف استصحاب الحرمهٔ جاری می کنند.

ص: ۳۴۵

متن:

التاسع أنّ المشتبه بأحد المشتبهین حکمه حکمهما، لأنّ مقدّمة المقدّمة مقدّمة، و هو ظاهر.

ترجمه:

تنبیه نهم حکم (شیء) مشتبه به یکی از مشتبهین، حکم مشتبهین است

، چرا که مقدّمه مقدّمه، خود مقدّمه است و این مطلب روشنی است.

تشریح المسائل

حاصل مطلب در تنبیه مزبور چیست؟

این است که:

۱- گاهی ما علم اجمالی داریم که احد الشیئین نجس است و باید از باب مقدّمه علمیه از هر دو اجتناب نمود.

۲- امّا گاهی شیء دیگری به احد المشتبهین مشتبه می‌شود، حال انّما الکلام این است که در اینجا چه باید کرد؟

جناب شیخ تکلیف در اینجا چیست؟

باید از این شیء سوم هم اجتناب نمود.

چرا؟

زیرا:

۱- اجتناب از شیء سوّم مقدّمه‌ای است برای اجتناب از احد المشتبهین.

۲- اجتناب از مشتبه مقدّمه‌ای است برای اجتناب از حرام واقعی.

۳- مقدّمه مقدّمه، خود مقدّمه است.

پس: باید از هر سه یا چهار و یا ... اجتناب نمود.

ص: ۳۴۶

متن:

المقام الثانی فی الشبهة الغیر المحصورة و المعروف فیها: عدم وجوب الاجتناب.

و یدلّ علیه وجوه:

الأوّل:

الإجماع الظاهر المصرّح به فی الروض و عن جامع المقاصد، و ادّعاه صریحا المحقّق البهبهانی فی فوائده- و زاد علیه نفی الرّیب فیه، و أنّ مدار المسلمین فی الأعصار و الأمصار علیه- و تبعه فی دعوی الإجماع غیر واحد ممّن تأخّر عنه، و زاد بعضهم دعوی الضرورة علیه فی الجملة، و بالجملة: فنقل الإجماع مستفیض، و هو کاف فی المسألة.

الثّانی:

ما استدلّ به جماعة: من لزوم المشقّة فی الاجتناب. و لعلّ المراد به لزومه فی أغلب أفراد هذه الشبهة لأغلب أفراد المکلّفین، فیشمله عموم قوله تعالی: یُرِیدُ اللَّهُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَ لا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ، و قوله تعالی: ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ، بناء علی أنّ المراد أنّ ما کان الغالب فیه الحرج علی الغالب فهو مرتفع عن جمیع المکلّفین حتّی من لا حرج بالنسبة إلیه.

و هذا المعنی و إن کان خلاف الظاهر، إلّا أنّه یتعیّن الحمل علیه، بمعونة ما ورد: من إناطة الأحکام الشرعیّة الکلیّة- وجودا و عدما- بالعسر و الیسر الغالبین.

و فی هذا الاستدلال نظر، لأنّ أدلّة نفی العسر و الحرج من الآیات و الرّوایات لا تدل إلّا علی أنّ ما کان فیه ضیق علی مکلّف فهو مرتفع عنه، و أمّا ارتفاع ما کان ضیقا علی الأکثر عمّن هو علیه فی غایة السهولة، فلیس فیه امتنان علی أحد، بل فیه تفویت مصلحة التکلیف من غیر تدارکها بالتسهیل.

و أمّا ما ورد: من دوران الأحکام مدار السهولة علی الأغلب، فلا ینفع فیما نحن فیه، لأنّ الشبهة الغیر المحصورة لیست واقعة واحدة حکم فیها بحکم حتّی یدعی أنّ الحکم بالاحتیاط فی أغلب مواردها عسر علی أغلب الناس، فیرتفع حکم الاحتیاط فیها مطلقا، بل هی عنوان لموضوعات متعدّدة لأحکام متعدّدة، و المقتضی للاحتیاط فی کلّ موضوع هو نفس الدلیل الخاص التحریمی الموجود فی ذلک الموضوع، و المفروض أنّ ثبوت التحریم لذلک الموضوع مسلّم، و لا یرد منه حرج علی الأغلب، و أنّ الاجتناب فی صورة اشتباهه أیضا فی غایة الیسر، فأیّ مدخل

ص: ۳۴۷

للأخبار الواردة فی أنّ الحکم الشرعی یتبع الأغلب فی الیسر و العسر.

و کأنّ المستدلّ بذلک، جعل الشبهة الغیر المحصورة واقعة واحدة مقتضی الدلیل فیها وجوب الاحتیاط لو لا العسر، لکن لمّا تعسّر الاحتیاط فی أغلب الموارد علی أغلب الناس حکم بعدم وجوب الاحتیاط کلیّة.

و فیه: أنّ دلیل الاحتیاط فی کلّ فرد من الشبهة لیس إلّا دلیل حرمة ذلک الموضوع.

نعم، لو لزم الحرج من جریان حکم العنوان المحرّم الواقعی فی خصوص مشتبهاته الغیر المحصورة علی أغلب المکلّفین فی أغلب الأوقات- کأن یدعی: أنّ الحکم بوجوب الاجتناب عن النجس الواقعی مع اشتباهه فی أمور غیر محصورة، یوجب الحرج الغالبی- أمکن التزام ارتفاع وجوب الاحتیاط فی خصوص النجاسة المشتبهة.

لکن لا- یتوهّم من ذلک: اطّراد الحکم بارتفاع التحریم فی الخمر المشتبه بین مائعات غیر محصورة، و المرأة المحرّمة المشتبهة فی ناحیة مخصوصة، إلی غیر ذلک من المحرّمات.

و لعلّ کثیرا ممّن تمسّک فی هذا المقام بلزوم المشقّة أراد المورد الخاص، کما ذکروا ذلک فی الطهارة و النجاسة.

هذا کلّه، مع أنّ لزوم الحرج فی الاجتناب عن الشبهة الغیر المحصورة الّتی یقتضی الدلیل المتقدّم وجوب الاحتیاط فیها، ممنوع.

و وجهه: أنّ کثیرا من الشبهات الغیر المحصورة لا یکون جمیع المحتملات فیها مورد ابتلاء المکلّف، و لا یجب الاحتیاط فی مثل هذه الشبهة و إن کانت محصورة کما أوضحناه سابقا، و بعد إخراج هذا عن محلّ الکلام فالإنصاف: منع غلبة التعسّر فی الاجتناب.

ص: ۳۴۸

ترجمه:

مقام دوّم: در شبهه غیر محصوره

معروف (از نظر حکم) در شبهه غیر محصوره واجب نبودن احتیاط (از اطراف شبهه) است و چند وجه بر این عدم وجوب دلالت دارند:

وجه اوّل:

اینکه اجماع (بر این عدم وجوب) ظاهر است و تصریح شده است به آن در کتاب روض الجنان شهید ثانی و به نقل از محقّق در جامع المقاصد (یعنی از حیث نقل مسلم و از نظر اجماع محصّل، الظاهر است) و محقّق بهبهانی در کتاب فوائدش صراحتا ادّعای این اجماع را نموده و بر این ادّعا افزوده است که (نه تنها) شکی در این عدم وجوب احتیاط وجود ندارد (بلکه) ملاک عمل مسلمانان در تمام اعصار و امصار بر این بوده است (که در غیر محصوره احتیاط نکنند) و در این ادّعای اجماع بسیاری از کسانی که متأخّر از او هستند، او را پیروی کرده‌اند و برخی از آنها اجمالا بر این اجماع دعوی ضرورت نموده‌اند (که از اجماع هم بالاتر است).

خلاصه اینکه:

نقل اجماع به حد استفاضه رسیده (و علاوه برآن مسئله محفوف به قرائن است) و این مطلب در این مسئله کفایت می کند.

اجتناب از اطراف شبهه مستلزم مشقت است وجه دوّم:

اینکه جماعتی استدلال کرده‌اند به این (عدم وجوب اجتناب) به (سبب) لزوم مشقّت (یعنی عسر و حرج) در (اثر) اجتناب (از اطراف شبهه غیر محصوره).

و شاید مراد از لزوم (مشقّت) لزوم آن در اغلب افراد شبهه غیر محصوره برای اغلب مردم است.

پس عموم این قول خدای تعالی که می‌فرماید:

یُرِیدُ اللَّهُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَ لا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ و این قول خدای تعالی که می‌فرماید:

ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ شامل این (عدم وجوب) می‌شود.

بنا بر اینکه مراد از (نفی عسر و حرج) این است که هر چیزی که غالبا برای اغلب مردم حرج‌آور است، از تمام مکلّفین حتّی کسی که هیچ حرجی نسبت به آن برایش پیش نمی‌آید برداشته شده است.

ص: ۳۴۹

و این معنا (ی کلّی و قانونی) اگرچه خلاف ظاهر (آیه) است (چون ظاهر آیه این است که عسر و حرج شخصی ملاک است یعنی برای هرکسی که عسر و حرج دارد احتیاط نکند و برای هرکسی که دارای عسر و حرج است احتیاط کند)، ولی ما ناچاریم که آیه شریفه را این‌چنین معنا کنیم، به قرینه آنچه وارد شده از اناطه (و دائر مدار بودن) احکام شرعیّه کلیّه، وجودا و عدما به عسر و یسر غالبیّین (بدین معنا که هرجا عسر غالب است، نبود و در هرجا که یسر غالب است بود اگرچه استثناء شخصی هم در آن هست).

و در این استدلال مناقشه‌ای وجود دارد؛

زیرا ادلّه نفی عسر و حرج در آیات و روایات دلالت ندارند جز این مقدار که، هر عملی که برای هرکسی عسر و حرج دارد، آن تکلیف و عمل از او برداشته می‌شود و اما برداشتن آنچه (یعنی وجوب احتیاط در شبهه غیر محصوره‌ای که) برای اکثر مشقّت دارد، از کسی که احتیاط برای او در نهایت آسانی است، در این برداشتن امتنانی بر کسی نیست، بلکه در این برداشتن تفویت مصلحت تکلیف (از آن فرد) است بدون جبران این مصلحت، با مصلحت تسهیل (پس آیات و روایاتی که در مورد عسر و حرج می‌بینید، مرادشان عسر و حرج موردی و شخصی است چه اغلبی باشد و چه مطلق و حساب هرکسی به تناسب حال خودش می‌باشد، فی المثل برای ۹۹۹ نفر عسر دارد لکن برای یک نفر یسر دارد، خوب این یک نفر باید احتیاط بکند و آن ۹۹۹ نفر احتیاط نکنند، مثل مسئله وضو، روزه و ...).

و اما آنچه وارد شده است که دوران احکام دائر مدار سهولت است علی الاغلب (یعنی حدیثی که فرمود: احکام خدا وجودا و عدما دائر مدار عسر و یسر غالبیین است) نفعی در ما نحن فیه (یعنی شبهه غیر محصوره) ندارد، زیرا شبهه غیر محصوره یک مسئله واحده (مثل الخمر حرام) نیست که در آن به حکمی، حکم شده باشد تا ادّعا شود که حکم به احتیاط در اغلب مواردش بر اغلب مردم عسر (و مشکل‌آور) است.

پس حکم احتیاط در آن برداشته می‌شود مطلقا (حتی برای کسی که در عسر و حرج نبوده است)، بلکه شبهه غیر محصوره (مثل شبهه محصوره) عنوانی است برای موضوعات متعدّده و مختلفه (مثل خمر، غصب، ربا ...) برای احکام متعدّده و مقتضی برای احتیاط در هر موضوعی، همان دلیل خاصّ تحریمی موجود در آن موضوع است و فرض این است که ثبوت تحریم برای آن موضوع قطعی است (یعنی فرض این است که خدا خمر را حرام فرموده، غصب را حرام فرموده و ...) و (فرض این است که) از این تحریم، حرجی بر اغلب مکلّفین وارد نمی‌شود و احتیاط و اجتناب در صورت مشتبه شدن (چه محصوره، چه غیر محصوره) در نهایت آسانی است.

پس اخبار وارده چه ربطی و مدخلیّتی دارد در اینکه حکم شرعی اغلب از عسر و یسر تبعیت می‌کند.

ص: ۳۵۰

- گویا استدلال‌کننده (به قاعده عسر و حرج)، شبهه غیر محصوره را واقعه واحده‌ای قرار داده که مقتضای دلیل در آن در صورتی که عسر در آن نباشد، وجوب احتیاط است لکن وقتی احتیاط در اغلب موارد برای اغلب مردم تعسّر و مشقّت داشت، بطور کلّی حکم به عدم وجوب احتیاط در آن شده است.

پاسخ در این (محاسبه) اشکالی است مبنی بر اینکه:

دلیل وجوب احتیاط در هر فردی از این شبهه نیست، مگر دلیل حرمت آن موضوع (یعنی یکجا اجتنب عن الخمر است، یکجا اجتنب عن الغصب است و یکجا اجتنب عن الربا و ...).

بله، اگر از جریان حکم عنوان محرّم واقعی (مثل اجتنب عن الخمر) در خصوص مشتبهات غیر محصوره، بر اغلب مکلّفین در اغلب اوقات حرج لازم آید، مثل اینکه ادّعا شود که حکم به وجوب اجتناب از نجس واقعی در صورت مشتبه شدن آن در شبهه غیر محصوره موجب حرج غالبی است، لزوم برداشتن وجوب احتیاط در خصوص این نجاست مشتبه ممکن است.

لکن (از این مطلب که عسر غالبی تنها در باب نجس و متنجّس مورد ادّعا قرار گرفت) توهّم پیش نیاید که اطراد و شیوع (قانونی) حکم به برداشتن حرمت در خمر مشتبه میان مایعات غیر محصوره و یا در مرئه محرّمه مشتبه در ناحیه مخصوصه الی غیرذلک از محرّمات است (یعنی عسر غالبی در شبهه غیر محصوره حالت قانونی به خود نگرفته است).

- و شاید بسیاری از کسانی که در این مقام به لزوم مشقّت تمسّک کرده‌اند، مورد خاصّ (یعنی همان باب طهارت و نجاست را) اراده کرده‌اند، چنانکه این مسئله را (تنها) در باب طهارت و نجاست ذکر نموده است. این بود تمام مطلب.

در صورتی که لزوم عسر و حرج در احتیاط (کردن) در شبهه غیر محصوره‌ای که دلیل متقدّم (علم اجمالی) وجوب احتیاط را در آن تقاضا می‌کند، ممنوع است.

و وجه (این عدم حرج) این است که:

بسیاری از شبهات غیر محصوره، بیشتر از محتملات در آن محلّ ابتلاء مکلّف نمی‌باشد. و لذا احتیاط در مثل این شبهه، اگرچه محصوره هم باشد، واجب نیست، چنانکه سابقا آن را توضیح دادیم و بعد از خارج کردن این (۹۵/ ۰) از محلّ بحث انصاف منع غلبه عسر و حرج در این احتیاط و اجتناب است.

ص: ۳۵۱

تشریح المسائل

بحث تاکنون پیرامون چه بود؟

در رابطه با علم اجمالی و شبهه موضوعیّه تحریمیّه پیرامون شبهات محصوره بود که تحت مقام اوّل مورد بررسی قرار گرفت.

بحث در مقام ثانی راجع به چیست؟

شبهات غیر محصوره.

چه مباحثی در رابطه با شبهه غیر محصوره مطرح است؟

یکی در رابطه با حکم شبهه غیر محصوره.

یکی هم در رابطه با موضوع شبهه غیر محصوره و یا بیان میزان در محصوره و غیر محصوره بودن شبهه است.

در رابطه با حکم شبهه غیر محصوره چه مباحثی مطرح است؟

یکی در رابطه با موافقت قطعیّه با علم اجمالی در باب شبهات غیر محصوره است.

- و یکی اینکه برفرض عدم وجوب احتیاط آیا مخالفت قطعیّه و ارتکاب همه اطراف جایز است یا نه؟

به عبارت دیگر: در رابطه با بیان حکم در دو مرحله بحث می‌شود:

۱- آیا در شبهات غیر محصوره نیز مانند محصوره احتیاط واجب است یا نه؟

۲- برفرض عدم وجوب احتیاط و موافقت قطعیّه آیا مخالفت قطعیّه جایز است یا نه فقط باید به مقدار حرام اجتناب نمود؟ و ارتکاب ما بقی جایز است؟

با توجه به مقدّمه فوق و سؤال مرحله اوّل مراد از (و المعروف فیها: عدم وجوب الاجتناب) چیست؟

پاسخ به سؤال اوّل است مبنی بر اینکه:

مشهور اصولیین بر این اعتقادند که علم اجمالی در باب شبهه غیر محصوره نسبت به وجوب موافقت قطعیّه مؤثر نیست و سبب وجوب احتیاط نمی‌شود، چنانکه شیخنا نیز در اثبات این مدّعا چند دلیل از اصولیین را مورد بررسی و نقد قرار داده است.

به عبارت دیگر:

در صورتی که شبهه، غیر محصوره باشد مثلا ۱۰۰۰ ظرف وجود داشته باشد در حالی که شما اجمالا می‌دانی یکی از این ۱۰۰۰ اناء نجس است و یا غصبی است و یا خمر است و یا ربوی است، در چنین جائی احتیاط از تمام اطراف شبهه واجب نیست.

ص: ۳۵۲

منتهی بحث در این است که ببینیم:

اگر از این طرف احتیاط واجب نشد آیا از آن طرف مخالفت قطعیّه جایز است یا نه؟

یعنی آیا می‌شود همه این ۱۰۰۰ تا ظرف را مرتکب شد یا نه؟ و یا اگر احتیاط از این طرف واجب نیست، آیا مخالفت قطعیّه هم از آن طرف جایز نبوده و باید مقدار حرامش را کنار زد؟

خلاصه آنچه فعلا در اینجا محلّ بحث است عدم وجوب احتیاط است در شبهه غیر محصوره.

حاصل پاسخ به مسئله مزبور چیست؟

این است که همان‌طور که در شبهه محصوره گفته شد احتیاط واجب است، در شبهه غیر محصوره نیز احتیاط واجب نیست. یعنی ارتکاب اطراف شبهه ما عدا مقدار الحرام، جایز است.

مراد از (الاجماع الظاهر المصرّح به فی الروض ... الخ) چیست؟

بیان اوّلین دلیل بر عدم وجوب احتیاط است در شبهه غیر محصوره است.

بدین معنا که برخی با صراحت مدّعی اجماع شده‌اند و کلمات برخی ظهور دارد در اینکه بالاجماع در ما نحن فیه احتیاط واجب نیست.

جناب شیخ مگر در مباحث ظنّ به این نتیجه نرسیدید که اجماع منقول ارزش نداشته و مستقلا حجّت نمی‌باشد؟

بله، اگر این اجماع منقول به خبر واحد مجرد بود سخن شما درست بود و لکن این اجماع در ما نحن فیه:

۱- اجماع منقوله به خبر واحد مجرّد نیست، یعنی اگرچه به حد تواتر نرسیده و لکن منقول به خبر مستفیض است که ناقلانش بیش از سه نفر و افرادی از قبیل شهید ثانی، محقّق ثانی و آقا وحید بهبهانی می‌باشند.

۲- این اجماع از اجماعات منقوله‌ای است که محفوف به امارات و قرائنی از قبیل شهرت محصّله، سیره مسلمانان در اعصار و امصار و ادّعای ضرورت در برخی مصادیق شبهه غیر محصوره است.

پس این اجماع همراه با این قرائن و امارات می‌تواند کار یک دلیل را انجام دهد.

۳- از آنجا که بحث از شبهات موضوعیّه در علم اصول بحثی استطرادی است، این مسئله در ما نحن فیه یک مسأله فرعیّه فقهیّه است.

در نتیجه یک چنین اجماعی با وجوب چنین امارات و قرائنی، برای چنین مسأله‌ای کافی است.

مراد از (ما استدلّ به جماعة: من لزوم المشقة فی الاجتناب ...) چیست؟

بیان دوّمین دلیل در اثبات عدم وجوب احتیاط در شبهه غیر محصوره است از جانب اصولیین مبنی بر اینکه:

ص: ۳۵۳

۱- احتیاط در شبهات غیر محصوره مستلزم عسر و حرج است.

۲- هر حکمی که مستلزم عسر و حرج باشد در اسلام مرتفع است.

پس: احتیاط در شبهه غیر محصوره مرتفع است و واجب نیست.

مراد از عسر و حرج شخصی و نوعی چیست؟

۱- عسر و حرج شخصی بدین معناست که اگر حکمی و تکلیفی در هرجائی و برای هرکسی حرجی شود و عسرآور، از دوش او برداشته می‌شود و ربطی به اشخاص دیگر ندارد.

به عبارت دیگر:

عسر و حرج شخصی، یک قانون کلّی نیست که در حقّ همه افراد ثابت شود.

مثل وضو که اگر برای کسی عسر و حرج‌آور باشد بر او واجب نیست و برای کسی که حرجی و عسرآور نباشد واجب است.

۲- عسر و یسر نوعی و غالبی بدین معناست که:

۱- در هرجا که تکلیفی برای نوع مردم مشقّت‌آور باشد به صورت یک قانون کلّی از دوش همگان برداشته شده است، اعم از اینکه این تکلیف:

- یک تکلیف وجوبی باشد مثل روزه در سفر و قصر در مسافرت.

- و یا یک تکلیف تحریمی باشد مثل حرمت و نجاست استفاده از حدید.

۲- و در هرجا حکمی برای نوع مردم یسرآور و آسان باشد در حقّ همه افراد جعل می‌شود، اگرچه تعدادی که همین تکلیف هم برای آنها عسرآور است استثناء می‌شوند.

با توجه به مطالب فوق مستدل کدامیک از دو معنای فوق را از آیات عسر و حرج مدّ نظر دارد؟

می گوید:

هذا المعنی و ان کان خلاف الظاهر، الّا انّه یتعیّن الحمل علیه ...

یعنی ما ناچاریم که این آیات را بر احتمال و یا معنای دوّم یعنی نوعی و غالبی که خلاف ظاهر هم هست حمل کنیم، چرا که روایات بسیاری وارد شده مبنی بر اینکه احکام الهی دائر مدار عسر و یسر نوعی و غالبی است و نه نادری، اگرچه متبادر به ذهن از آیات مذکور، عسر و حرج شخصی است.

یعنی:

- هرجا که عسر غالبی باشد حکم تکلیفی وجوب و یا حرمت از همه مرتفع می‌شود.

- و هرجا که یسر غالبی باشد آن حکم تکلیفی چه وجوبی باشد چه تحریمی جعل می‌شود.

حال می گوئیم:

ص: ۳۵۴

به واسطه این روایات عسر و حرج غالبی، از آن آیات برداشت می‌شود.

در ما نحن فیه نیز، احتیاط در بیشتر شبهات غیر محصوره برای اغلب مردم حرجی است.

در نتیجه: ما نحن فیه یعنی احتیاط در شبهات غیر محصوره نیز مشمول این آیات است.

پس: احتیاط در شبهات غیر محصوره برداشته شده و واجب نیست.

مراد از (لانّ أدلّة نفی العسر و الحرج ... الخ) چیست؟

اوّلین پاسخ شیخ است از استدلال مزبور مبنی بر اینکه:

چنانکه خود شمای مستدل هم معترف هستید، این آیات، ظهور در عسر و حرج شخصی دارند و نه نوعی.

و لذا اگر معیار عسر و حرج شخصی باشد دیگر میان شبهه محصوره و غیر محصوره و بلکه میان شبهات و واجبات و محرّمات مسلّمه فرقی وجود ندارد.

در نتیجه با آمدن عسر و حرج، تکلیف از دوش همان شخص برداشته می‌شود.

پس شمای مستدل با آن توجیه نمی‌توانید عدم وجوب احتیاط را در خصوص شبهه غیر محصوره را اثبات کنید.

مراد از (و امّا ارتفاع ما کان ضیقا علی الاکثر عمّن هو علیه ... الخ) چیست؟

دوّمین پاسخ شیخ است از استدلال مزبور مبنی بر اینکه:

۱- ادلّه عناوین ثانویه مثل قانون لا ضرر حدیث رفع، ادلّه عسر و حرج عموما در مقام امتنان صادر شده‌اند آن‌هم امتنان بر تمام امّت و نه بر صنف و یا گروه خاصّی.

۲- ورود این ادلّه در مقام امتنان مقتضی حمل عسر و حرج شخصی است.

یعنی بگوئیم: احتیاط برای هر شخصی و در هرجائی که در اثر فلان عمل مستلزم عسر باشد، خدا بر او منّت گذاشته و آن تکلیف را از دوش او برداشته، لکن برای هرکسی که این تکلیف یسر دارد جعل گردیده و ثابت است، چرا که او را به مصالح واقعیّه می‌رساند.

مراد شیخ از مطلب مذکور چیست؟

این است که:

این‌گونه نیست که اگر حکمی و تکلیفی برای اغلب مردم عسرآور باشد از دوش همه برداشته شود، چرا که این امتنان بر تمام امّت نیست.

فی المثل اگر احتیاط برای ۹۰۰ نفر عسرآور باشد و برای ۱۰۰ نفر یسرآور، در صورتی که شما تکلیف را از دوش همه برداشتید، برای ۹۰۰ نفر مصلحت تسهیل درست کرده‌اید و لکن برای ۱۰۰ نفر که انجام

ص: ۳۵۵

تکلیف برایش آسان است، مصلحت واقع را تفویت کرده‌اید، بدون اینکه آن را با مصالح تسهیل جبران کنید و این خلاف امتنان است.

پس مراد از (و امّا ما ورد: من دوران الاحکام مدار السهولهٔ علی الاغلب ...) چیست؟

سوّمین پاسخ شیخ از استدلال حضرات است مبنی بر اینکه:

جناب مستدل شما مدّعی شدید که باید آیات عسر و حرج را بر عسر و حرج نوعی و غالبی حمل نمود، سپس در اثبات این مدّعی به اخبار رسیده از ائمه علیهم السلام استشهاد کرده گفتید این اخبار دلالت دارند بر اینکه:

۱- احکام الهیّه دائر مدار عسر و یسر غالبی است.

۲- این دلالت روایات خود قرینه‌ای است بر اینکه مراد از آیات عسر و حرج غالبی است.

۳- احتیاط در شبهه غیر محصوره در غالب موارد برای اغلب مردم حرجی است.

پس احتیاط در شبهه غیر محصوره بر اساس آیات مزبور از عهده همگان برداشته شده است.

امّا:

این روایات نمی‌توانـد شاهـدی بر مـدّعای شـما باشد، چونکه معنای روایات مزبور این است که: هر موضوعی از موضوعات فراوانی که محلّ ابتلاء هستند محکوم به حکمی از سوی شارع‌اند.

فی المثل:

نماز واجب است، روزه واجب است، خمس واجب است، اکل میته حرام است، زنا حرام است، ربا حرام است و هکذا ...

جناب شیخ در ادامه پاسخ خود بفرمائید که با توجه به‌معنای فوق منظور روایات چیست؟

این است که:

شارع مقدّس هر حکمی را که برای هر موضوعی از موضوعات جعل فرموده، عسر و یسر غالبی را مورد لحاظ قرار داده است.

یعنی در نظر گرفته است که فی المثل:

۱- چون اقامه نماز و گرفتن روزه از تکالیف و اعمال مصلحت‌داری است که برای نوع مردم یسر دارد آن را واجب و به‌عنوان یک قانون کلّی قرار داده است و چون روزه گرفتن از تکالیف و اعمال مصلحت‌داری است که برای نوع مردم عسرآور نبوده بلکه میسور است، آن را واجب و به‌عنوان یک قانون کلّی برای نوع مردم قرار داده است.

اگرچه تعدادی هم به دلیل اضطرار و یا عدم قدرت و ... استثناء شده‌اند.

ص: ۳۵۶

۲- و یا شرب خمر را مورد ملاحظه قرار داده و دیده است که ارتکاب به آن مستلزم مفسده و ترک آن برای نوع مردم یسرآور است و لذا آن را تحریم نموده است.

در مقابل، روزه گرفتن در حال مسافرت را مورد لحاظ قرار داده و دیده است که برای اغلب مردم دارای عسر و حرج است، وجوب آن را حتی برای کسی که در حال سفر روزه گرفتن برایش عسرآور نیست، برداشته است.

۳- و یا استفاده از حدید را مورد ملاحظه قرار داده دیده که استفاده نکردن مردم برای مردم عسرآور و استفاده از آن یسرآور باشد و لذا آن را نجس و یا حرام قرار نداد.

با توجه به مطالب فوق مراد از (فای مدخل للاخبار الواردهٔ فی انّ الحکم ...) چیست؟

این است که ما نحن فیه یعنی شبهه غیر محصوره از قبیل موارد مذکور نیست.

چرا؟

زیرا در لسان آیات و روایات موضوعی به نام شبهه محصوره و یا غیر محصوره وجود ندارد.

یعنی شما آیه و روایتی پیدا نمی‌کنید که ۱- در جایی گفته باشد: اجتنب عن الشبههٔ المحصورهٔ تا شما بگوئید: چون در نوع موارد شبهه محصوره احتیاط یسر دارد بر ما واجب شده است.

۲- و در جای دیگری گفته باشد که: اجتناب از شبهه غیر محصوره واجب نیست تا شما بگوئید: چون در نوع موارد شبهه غیر محصوره احتیاط عسرآور است پس وجوبش از ما برداشته شده است.

جناب شیخ پس این‌گونه اصطلاحات از کجا بدست آمده‌اند؟

این اصطلاحات از عناوین انتزاعیّه‌ای هستند که فقهاء از ادلّه عناوین محرّمات واقعیّه انتزاع و برای موضوعات مختلف و پراکنده‌ای که هریک دارای حکم خاصّ و دلیل مخصوص به خود است نام‌گذاری نموده‌اند.

منتهی هر موردی را با دلیل مربوط به خودش مورد لحاظ قرار می‌دهند و کاری با این عنوان کلّی ندارند.

لذا یک مورد را بطور علی‌حده و جدا مورد بررسی قرار می‌دهند اگر احتیاط در آن حرجی و عسرآور نیست، که باید در آن احتیاط نموده و در صورتی که حرجی و عسرآور است، احتیاط در آن لازم نیست.

فی المثل:

شارع فرموده: الخمر حرام یعنی چون ترک خمر یسرآور است، نه عسرآور، امتثال آن نیز آسان است جعل گردید.

حال مکلّف در خارج:

ص: ۳۵۷

۱- گاهی علم تفصیلی پیدا می کند به خمریت ۲- گاهی علم اجمالی.

منتهی:

گاهی اطراف شبهه محدود و معدود است به آن شبهه محصوره می گویند.

گاهی اطراف شبهه نامحدود و غیر قابل احصاء است به آن شبهه غیر محصوره می گویند.

بنابراین تعبیرات مزبور مجعول از جانب شارع نیست، بلکه نامی است برای حالات مختلفی که در خارج برای مکلّف و مکلّف به پیش می آید.

امّا حکم مورد مزبور این است که:

اجتناب از خمر معلوم بالتفصیل برای نوع مردم یسر دارد، چنانکه اجتناب از خمر معلوم بالاجمال نیز یسر دارد چه محصوره باشد چه غیر محصوره.

پس عسر و حرجی در این احتیاط وجود ندارد.

مراد از (و کانّ المستدلّ بذلک، جعل الشبهة الغیر ا ...) چیست؟

شیخ می‌فرماید:

گویا آقای مستدل، شبهه غیر محصوره را همچون شرب خمر یا معامله ربوی و یا غصب و ... واقعه واحده و یا به عبارت دیگر موضوع واحدی به حساب آورده که باید از ناحیه شارع حکمی داشته باشد.

پس از آن گمان کرده که در این واقعه واحده احتیاط برای غالب مردم در غالب موارد عسر دارد و لذا وجوب آن برداشته شده است.

و حال آنکه این عنوان یک عنوان انتزاعی است که بلادلیل است درحالی‌که وقایع خارجی مثل عنوان میته و یا اجنبیه و یا غصب دارای دلیل هستند.

حال بررسی هریک از موارد مزبور بطور جداجدا به ما نشان می‌دهد که ترک هریک از موارد فوق فاقد عسر است.

پس دلیل شما قابل قبول نبوده و نمی‌تواند مثبت عدم وجوب احتیاط باشد.

حاصل مطلب در (نعم، لو لزم الحرج من جریان حکم العنوان المحرّم ... الخ) چیست؟

این است که: بله در یکجا احتیاط کردن در شبهه غیر محصوره برای اغلب مردم عسرآور است و آن باب طهارت و نجاست است.

فی المثل شارع فرموده کلّ نجس حرام.

لکن ما:

۱- گاهی تفصیلا می‌دانیم که هذا الشیء حرام، واجب است که اجتناب کنیم.

ص: ۳۵۸

۲- گاهی نیز اجمالا می‌دانیم که احد الامور نجس درحالی‌که شبهه محصوره است.

در اینجا نیز احتیاط و اجتناب از اطراف شبهه آسان و در نتیجه واجب است.

امّا:

گاهی شبهه غیر محصوره است، در اینجاست که در نوع مصادیق شبهه غیر محصوره در باب نجاست احتیاط کردن عسرآور است.

فی المثل:

علم اجمالی داریم که یکی از اثاثیه موجود در منزل نجس شده است، آیا اجتناب از همه اثاث خانه عسرآور نیست؟

یا فی المثل: علم اجمالی داریم که یکی از نانوائی‌های شهر غصبی و یا نجس است، آیا اجتناب از نانوائی‌های شهر عسرآور نیست؟

حتما خواهید گفت چرا عسرآور است.

و لذا:

ما نیز قبول داریم که احتیاط در چنین مواردی واجب نیست.

منتهی بحث در این است که:

اگر در یک باب در شبهه غیر محصوره احتیاط عسرآور باشد و در نتیجه واجب نباشد می‌تواند دلیلی باشد بر اینکه در ابواب دیگر هم که احتیاط عسرآور و حرجی نیست، واجب نباشد؟

مراد از (مع انّ لزوم الحرج فی الاجتناب عن الشبهة الغیر ...) چیست؟

چهارمین پاسخ جناب شیخ است به استدلال حضرات مبنی بر اینکه:

سلّمنا که شبهه غیر محصوره واقعه واحده و دارای حکم واحدی باشد و لکن قبول نداریم که احتیاط در اغلب موارد آن برای اغلب مردم حرجی و عسرآور باشد.

چرا؟

زیرا در ۹۵/ ۰ از موارد شبهه غیر محصوره، همه اطراف شبهه مورد ابتلاء مکلفین نمی‌باشد.

از طرفی هرجا که برخی اطراف شبهه از محلّ ابتلاء خارج باشد، علم اجمالی نسبت به باقیمانده از اطراف بلااثر می‌باشد و لو شبهه محصوره باشد، تا چه رسد به شبهات غیر محصوره.

امّا:

به فرض اینکه در ۰۵/ ۰ دیگر شبهه غیر محصوره همه اطراف شبهه محلّ ابتلاء مکلّفین باشد، باز نمی‌توان ادّعا نمود که احتیاط در این موارد هم برای نوع مردم عسرآور و حرجی باشد.

در نتیجه دوّمین دلیل شما نیز نمی‌تواند مثبت عدم وجوب احتیاط در شبهه غیر محصوره باشد.

ص: ۳۵۹

نکته‌ها:

گروهی وجوب اجتناب و احتیاط در شبهه غیر محصوره را موجب مشقّت و عسر و حرج دانسته و گفته‌اند که تحمّل عسر و حرج در شرع نفی گردیده، پس عسر و حرج در شبهه غیر محصوره واجب نیست.

حال بفرمائید نظر حضرت امام در رابطه با این نظریه چیست؟

ایشان نیز مثل جناب شیخ دلیل مزبور را نپذیرفته و فرموده‌اند که موضوع عسر و حرج در شبهه غیر محصوره محقّق نیست(۱).

۱- تنقیح الاصول، ج ۳ ص ۴۲۴.

ص: ۳۶۰

متن: الثالث:

الأخبار الدالّة على حلّيّة كلّ ما لم يعلم حرمته، فإنّها بظاهرها و إن عمّت الشبهة المحصورة، إلّا أنّ مقتضى الجمع بينها و بين ما دلّ على وجوب الاجتناب بقول مطلق، هو حمل أخبار الرخصة على غير المحصور و حمل أخبار المنع على المحصور.

و فيه:

أوّلا: أنّ المستند فى وجوب الاجتناب فى المحصور هو اقتضاء دليل نفس الحرام المشتبه لذلك بضميمة حكم العقل، و قد تقدّم بما لا مزيد عليه: أنّ أخبار حلّ الشبهة لا تشمل صورة العلم الإجمالى بالحرام.

و ثانيا: لو سلّمنا شمولها لصورة العلم الإجمالى حتّى تشمل الشبهة الغير المحصورة، لكنّها تشمل المحصورة أيضا، و أخبار وجوب الاجتناب مختصّة بغير الشبهة الابتدائيّة إجماعا، فهى على عمومها للشبهة الغير المحصورة أيضا أخصّ مطلقا من أخبار الرّخصة.

و الحاصل: أنّ أخبار الحلّ نصّ فى الشبهة الابتدائيّة و أخبار الاجتناب نصّ فى الشبهة المحصورة، و كلا الطرفين ظاهران فى الشبهة الغير المحصورة، فإخراجها عن أحدهما و إدخالها فى الآخر ليس جمعا، بل ترجيحا بلا مرجّح.

إلّا أن يقال: إنّ أكثر أفراد الشبهة الابتدائيّة ترجع بالأخرة إلى الشبهة الغير المحصورة، لأنّا نعلم إجمالا غالبا بوجود النجس و الحرام فى الوقائع المجهولة الغير المحصورة، فلو أخرجت هذه الشبهة عن أخبار الحلّ لم يبق تحتها من الأفراد إلّا النّادر، و هو لا يناسب مساق هذه الأخبار، فتدبّر.

ترجمه: دلیل سوم: اخبار حلیّت اخباری که دلالت دارند بر حلیّت هر چیزی که حرمتش معلوم نیست؛ اگرچه به ظاهرشان شامل شبهه محصوره هستند و لکن مقتضای جمع میان این (محلّ شیء لک حلال) و بین آنچه بر وجوب احتیاط دلالت می‌کرد (مثل احتط لدینک) به قول مطلق (که هم شامل محصوره می‌شود هم شامل غیر محصوره)، همان حمل اخبار رخصت (کل شیء لک) بر غیر محصور و محل اخبار منع بر محصور است (و این جمع و تقسیم عادلانه است).

ص: ۳۶۱

مناقشه شیخ در این استدلال و در این دلیل دو اشتباه وجود دارد:

اوّلاـ مستند و مدرک (ما) در وجوب احتیاط در شبهه محصوره، همان اقتضاء دلیل و مدرک خود حرام مشتبه (یعنی اجتنب عن الخمر) است، به انضمام حکم عقل (که دفع عقاب محتمل) است و قبلا گذشت که اخبار حلیّت اطراف شبهه (یعنی کلّ شیء لک) شامل صورت علم اجمالی نمی‌شود چه محصوره باشد چه غیر محصوره (بلکه مربوط به شک بدوی است).

ثانیا: برفرض که شمول کلّ شیء بر صورت علم اجمالی (نیز) مسلّم شود، تا آنجا که شبهه غیر محصوره را هم شامل شود، لکن این کل شیء شامل شبهه محصوره نیز می‌شود.

و (حال آنکه) اخبار وجوب اجتناب اختصاص دارد به غیر شبهه بدویّه (یعنی علم اجمالی) (آنهم) به دلیل اجماع.

پس این (احتط لدینک) بنا بر عمومیتش بر شبهه غیر محصوره (علاوه بر محصوره) در عین حال اخصّ مطلق است از اخبار رخصت (یعنی کل شیء لک، یعنی کل شیء از احتط لدینک عام‌تر است و علی القاعدة یقدّم الخاصّ علی العامّ).

حاصل مطلب اینکه:

اخبار حلّ (یعنی کل شیء لک حلال) نصّ است در شبهه ابتدائیه، (بدون چون‌وچرا) و اخبار اجتناب (یعنی احتط)، قدر متیقّنش در شبهه محصوره است (بدون چون‌وچرا)، درحالی‌که هر دو طرف در شبهه غیر محصوره ظاهر شده (و در نتیجه تعارضا و تساقطا).

پس اخراج آن (شبهه غیر محصوره) از تحت احتط لدینک و داخل کردن آن به عموم کل شیء لک حلال، جمع بین الدلیلین نیست، بلکه ترجیح بلامرجّح است. مگر اینکه گفته شود:

بیشتر افراد شبهات ابتدائیّه، با کمی تأمل به شبهه غیر محصوره برمی‌گردد، چرا که ما به‌طور غالب و اجمالا به وجود نجس و حرام در وقایع مجهوله غیر محصوره علم داریم.

نتیجه بحث پس اگر این شبهه غیر محصوره از تحت اخبار حلّ خارج شود، چیزی از افراد در تحت آن باقی نمی‌ماند مگر اندکی و این (سهمیه کم و اندک) مناسب با سیاق (و سروصدای) این اخبار نیست.

ص: ۳۶۲

تشریح المسائل

سومین دلیل مستدل در عدم وجوب احتیاط در شبهه غیر محصوره چیست؟

استناد مستدل به اخبار حلیّت و اباحه است از قبیل کل شیء لک حلال و ...

لذا می گوید:

۱- مفاد اخبار حلیّت این است که هرجا نسبت به حلیّت و حرمت چیزی شک کردید باید علی‌الظاهر حکم به حلیّت نموده و آن را حلال بشمارید تا زمانی که علم به حرمت آن حاصل نمائید.

۲- نسبت به اطراف شبهه غیر محصوره با قطع نظر از علم اجمالی، روی هریک از ظروف انگشت بگذاریم مواجه با شک هستیم.

پس: به حکم این اخبار حکم به حلیّت کرده می گوئیم احتیاط و اجتناب از آن لازم نیست.

به عبارت دیگر مستدل می گوید: وقتی امام علیه السّلام می‌فرماید: کل شیء (مشکوک) لک حلال، پس اطراف شبهه غیر محصوره نیز که هریک از اطراف آن مشکوک است بر شما حلال.

جناب مستدل اگر قرار باشد که شبهات غیر محصوره مشمول اخبار حلیّت باشد و کل شیء در اطراف شبهه غیر محصوره اجراء بشود، چرا شبهات محصوره داخل در اخبار مزبور نباشد و کل شیء در هریک از انائین مشتبهین در شبهه محصوره جاری نشود، چونکه در آنجا نیز هریک از اطراف شیء، مشکوک است و لک حلال.

پس چرا اصالهٔ الحلیّه را در شبهات غیر محصوره اجراء می کنید ولی در شبهات محصوره اجراء نکرده و احتیاطی شدید؟ چه پاسخی می‌دهید؟

بله، سلّمنا که اخبار حلیّت یعنی کل شیء لک حلال شامل اطراف شبهه بشود چه در محصوره و چه در غیر محصوره و ما بتوانیم در هر دو جا حکم به حلیّت بکنیم.

لکن در مقابل کل شیء لک، عمومات توقف و احتیاط عند الشبهه را داریم که می گوید: قف عند الشبههٔ و احتط لدینک، که باز هر دو را شامل شده و دلالت دارد بر وجوب احتیاط چه شبهه محصوره باشد و چه غیر محصوره.

در نتیجه برای رهائی از این تعارض، به مقتضای (الجمع مهما امکن اولی من الطرح، جمع بین الدلیلین می کنیم.

جناب مستدل راه جمعتان چیست؟

این است که موارد شبهه محصوره در تحت اخبار احتیاط داخل شده و موارد شبهه غیر محصوره در تحت اخبار حلیّت.

ص: ۳۶۳

به عبارت دیگر کل شیء لک حلال را به باب شبهه غیر محصوره می‌زنیم و احتط لدینک را به باب شبهه محصوره.

حاصل دلیل سوم حضرات چیست؟

جمع میان اخبار است.

مراد از (ان المستند فی وجوب الاجتناب فی المحصور هو اقتضاء ...) چیست؟

اوّلین پاسخ جناب شیخ است از استدلال مزبور مبنی بر اینکه:

جناب مستدل شما خیال کرده‌اید که دلیل ما بر وجوب احتیاط در باب علم اجمالی اخبار الاحتیاط یعنی احتط لدینک است و لذا دست به چنان جمعی زدید و حال آنکه چنین نبود. بلکه دلیل ما بر وجوب احتیاط خود دلیل عنوان حرام واقعی به‌علاوه حکم عقل است و لذا دلیل عنوان حرام واقعی این است که:

شارع فرموده: اجتنب عن الخمر و تو اجمالا می‌دانی که احد الإناءین خمر است.

پس:

مقتضی (که اجتنب عن الخمر است) موجود، مانع از تنجّز تکلیف هم مفقود است لذا عقل می گوید که تکلیف به خاطر علم اجمالی منجّز می‌شود، در نتیجه هریک را که مرتکب شوی احتمال عقاب دارد و دفع عقاب محتمل عقلا واجب است.

پس باید از هر دو اجتناب نمود، این بود بحث ما نه اینکه وجوب احتیاط به خاطر احتط لدینک باشد.

یعنی همان دلیل که در شبهه محصوره جریان داشت، عینا همان دلیل در شبهه غیر محصوره جریان دارد.

فی المثل: ۱- اجمالا می‌دانی که یکی از ۱۰۰ اناء موجود خمر است.

۲- شارع نیز فرموده: اجتنب عن الخمر و لذا مقتضی موجود، مانع هم مفقود است.

۳- هریک از اطراف را بخوری احتمال عقاب دارد و دفع عقاب محتمل واجب است.

پس باید از همه اطراف شبهه اجتناب نمود.

پس مراد از (و قد تقدّم بما لا مزید علیه: ان اخبار حلّ الشبهة ...) چیست؟

این است که: سلّمنا که دلیل بر وجوب احتیاط همان احتط لدینک باشد و لکن باز نوبت به تعارض و در نتیجه جمع میان دو دلیل نمی‌رسد.

زیرا اخبار حلیّت مخصوص به شبهات بدویّه است و شامل شبهات مقرونه به علم اجمالی نمی‌شود، چونکه حلیّت در این اخبار مغیا شده به غایت حتی تعرف الحرام.

حال:

ص: ۳۶۴

از نظر ما معرفة الحرام اعم است از معرفت اجمالی و تفصیلی.

پس مجاری هر دسته از اخبار با دیگری فرق دارد و نوبت به تعارض و جمع میان آنها نمی‌رسد.

به عبارت دیگر اشتباه شما این است که گفتید:

ما یک کل شیء داریم که عام است، یک احتط لدینک هم داریم که آنهم عام است.

حال: چون هر دو عام‌اند بین آن دو را جمع می‌کنیم، بدین نحو که یکی از آن محصوره و یکی از آن غیر محصوره و لکن ما به شما می‌گوئیم:

اخبار الحلّ یعنی کل شیء در باب علم اجمالی جریان ندارد، نه در محصوره و نه در غیر محصوره.

یعنی کل شیء مربوط به شک در تکلیف است و شک بدوی و نه مربوط به شک در مکلّف به در علم اجمالی.

پس کل شیء لک عام نیست و تنها مربوط به شک بدوی است و نه مربوط به شبهات مقرونه به علم اجمالی.

پس مراد از (لو سلّمنا شمولها لصورة العلم الاجمالی حتی تشمل الشبهة الغیر المحصورة) چیست؟

این است که: سلّمنا که کل شیء لک حلال عمومیت داشته، هم شبهات بدویه را در بر بگیرد هم شبهه محصوره را و هم شبهه غیر محصوره را.

لکن به شما می‌گوئیم که احتط لدینک اختصاص دارد به موارد علم اجمالی چه محصوره و چه غیر محصوره و دیگر شامل شبهات بدویه نمی‌شود. بالاتفاق.

پس کل شیء عامل مطلق است و احتط لدینک نسبت به آن خاصّ مطلق، چون یکی سه مورد را شامل می‌شود و یک دو مورد را.

قانون در اینجا این است که: یقدّم الخاصّ علی العام.

در نتیجه نسبت به شبهات غیر محصوره از اخبار احتط لدینک استفاده می‌کنیم و نه از اخبار حلیّت.

حاصل مطلب در (انّ اخبار الحلّ نصّ فی الشبهة الابتدائیّه ...) چیست؟

این است که: سلّمنا که کل شیء نیز عمومیّت داشته و شامل شبهات بدویه هم بشود. و با احتط لدینک نیز متعارض و متباین باشد و نه عام و خاص.

۱- قانون متباینین این است که اگر جمع عرفی ممکن است جمع عرفی مقدّم است.

۲- یکی از وجوه جمع عرفی این است که: هریک از دو دلیل قدر متیقنی دارد که بر آن حمل می‌شود.

در اینجا: قدر متیقّن کل شیء لک حلال، شبهه بدویّه است و قدر متیقّن احتط لدینک، شبهه محصوره

ص: ۳۶۵

است. حال سؤال این است که تکلیف شبهه غیر محصوره چه می‌شود جناب مستدل گفت آن را به کل شیء لک حلال می‌دهیم.

ما در پاسخ به ایشان می گوئیم: این ترجیح بلامرجّح است، چرا آن را به احتط لدینک ندهیم؟

پس مراد از (الّا ان یقال: ان اکثر افراد الشبهة الابتدائیّة ترجع ...) چیست؟

استثنائی از پاسخ فوق است و مستشکل می‌خواهد با تراشیدن یک مرجّح بگوید که شمول اخبار حلیّت نسبت به شبهه غیر محصوره رجحان دارد و آن این است که:

اخبار حلیت بسیارند و این فراوانی نشانه اهتمام ائمه است، اهتمام نیز نشانه زیادی و فراوانی موارد ابتلاء به آنست وگرنه تعداد معدودی از موارد این همه سروصدا لازم ندارد.

و لذا:

اغلب موارد شبهات بدویه برمی گردند به شبهه غیر محصوره، فی المثل شما اکنون نمی‌دانید که فلان محلّ که می‌خواهید نماز بخوانید غصبی است یا نه؟ این شک شما بدوی است اما با کمی توجه به اینکه در عالم شیء غصبی وجود دارد که شاید آن غصبی همین مکان مورد نظر باشد، شک بدوی شما تبدیل می‌شود به یک علم اجمالی و یک شبهه غیر محصوره.

پس:

مواردی که بطور مطلق شک بدوی باشد یا وجود ندارد و یا اگر وجود دارد بسیار کم است لذا اگر موارد شبهه غیر محصوره را نیز به احتط لدینک بدهیم لازم می‌آید افراد انگشت‌شماری در تحت آن باقی بماند و این مطلب با فراوانی این اخبار سازگاری ندارد.

پس باید شبهات غیر محصوره را هم به کل شیء لک بدهیم تا مغبون نشوند.

عبارهٔ اخرای این استثناء چیست؟

مستشکل می گوید: کلّ شیء را به باب شک بدوی می‌زنیم و احتط لدینک را به باب علم اجمالی چه محصوره باشد چه غیر محصوره.

یعنی قانون این است که:

عام را به ماده اشتراک حمل می کنند و خاصّ را به ماده افتراق.

فی المثل در اکرم العلماء و لا تکرم النحاة، نحاة ماده اجتماع اکرم و لا تکرم است و غیر نحاة ماده افتراق آنها.

حال ماده اجتماع را که نحاة باشد به لا تکرم النّحاة و غیر نحاة را که سایر علماء هستند، می‌دهند به اکرم العلماء و این یک قانون مسلّم است.

ص: ۳۶۶

شیخ می‌فرماید: اگر ما نیز این کار را کرده و موارد شبهه غیر محصوره را به کلّ شیء لک شیء بدهیم، آن‌وقت این عام بسیار مغبون می‌شود، چرا که ما آن مقدار شک بدوی نداریم.

چرا؟ زیرا این مقدار شک بدوی هم که داریم با کمی تأمل برمی‌گردد به شبهه غیر محصوره.

فی المثل شما شک داری که عبایت نجس شده یا نه؟ این یک شک بدوی است و باید در آن برائت جاری نمود.

حال در منزل شما اساس و لباس فراوانی وجود دارد و بالاخره یکی از این‌ها نجس است، در اینجاست که شک شما تبدیل می‌شود به شبهه غیر محصوره، یعنی کمتر می‌شود که ما دچار شک بدوی بشویم و شکّمان به شبهه غیر محصوره تبدیل نشود و هکذا امثالهم.

حال شما که می‌گویید: کل شیء را به شک بدوی می‌دهیم، کدام شک بدوی، ما که شک بدوی نداریم اگر هم باشد بسیار کم است.

در نتیجه ناچاریم که کل شیء را در هم در شبهه غیر محصوره بکار ببریم و هم در شک بدوی.

پس سومین دلیل شما نیز راه به جائی نمی‌برد.

حاصل پاسخ شیخ به دلیل مزبور و روایت عبد اللّه ابن سنان و روایت عبد اللّه ابن سلیمان چیست؟

این است که مقتضای جمع میان این روایات و روایاتی که دلالت مطلق بر وجوب اجتناب دارند این است که اخبار جواز ارتکاب، بر شبهه غیر محصوره و اخبار منع ارتکاب، بر شبهه محصوره می‌شوند.

امّا دلالت آن را برای اثبات عدم وجوب اجتناب در شبهه غیر محصوره نپذیرفته و گفته‌اند:

۱- این اخبار دلالت بر علم اجمالی ندارد.

۲- به فرض که شامل علم اجمالی هم بشود، اخبار حلیّت که نصّ در شبهه بدویّه هستند و اخبار منع که نصّ در شبهه محصوره می‌باشند، ظهور در شبهه غیر محصوره دارند و اخراج شبهه غیر محصوره از شمول یک دسته از اخبار و ادخال آن در دسته دیگر، ترجیح بدون مرجّح است. و نه جمع عرفی.

نظر حضرت امام خمینی در این‌باره چیست؟

حضرت امام برخلاف شیخ معتقدند که روایات مزبور ظهور در خصوص علم اجمالی دارند؛ و شبهه محصوره یا به دلیل اجماع و یا به دلیل عقل، از شمول و حکم این روایات خارج شده و شبهه غیر محصوره در تحت آنها باقی می‌ماند.(۱)

۱- انوار الهدایهٔ، ج ۲ ص ۲۳۱.

ص: ۳۶۷

متن:

الرابع:

بعض الأخبار الدالّة على أنّ مجرّد العلم بوجود الحرام بين المشتبهات لا يوجب الاجتناب عن جميع ما يحتمل كونه حراما، مثل ما فى محاسن البرقى، عن أبى الجارود، قال:

«سألت أبا جعفر عليه السّلام عن الجبن، فقلت: أخبرنى من رأى أنّه يجعل فيه الميتة، فقال: أ من أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم جميع ما فى الأرض؟! فما علمت فيه ميتة فلا تأكله، و ما لم تعلم فاشتر و بع و كل، و اللّه إنّى لأعترض السوق فأشترى اللّحم و السمن و الجبن، و اللّه ما أظنّ كلّهم يسمّون، هذه البربر و هذه السودان ... الخبر».

فإنّ قوله: «أ من أجل مكان واحد ... الخبر» ظاهر فى أنّ مجرّد العلم بوجود الحرام لا يوجب الاجتناب عن محتملاته.

و كذا قوله عليه السّلام: «و اللّه ما أظنّ كلّهم يسمّون»، فإنّ الظاهر منه إرادة العلم بعدم تسمية جماعة حين الذبح، كالبربر و السودان.

إلّا أن يدّعى: أنّ المراد أنّ جعل الميتة فى الجبن فى مكان واحد لا يوجب الاجتناب عن جبن غيره من الأماكن، و لا كلام فى ذلك، لا أنّه لا يوجب الاجتناب عن كلّ جبن يحتمل أن يكون من ذلك المكان، فلا دخل له بالمدّعى.

و أمّا قوله: «ما أظنّ كلّهم يسمّون»، فالمراد منه عدم وجوب الظن أو القطع بالحليّة، بل يكفى أخذها من سوق المسلمين، بناء على أنّ السوق أمارة شرعيّة لحلّ الجبن المأخوذ منه و لو من يد مجهول الإسلام.

إلّا أن يقال: إنّ سوق المسلمين غير معتبر مع العلم الإجمالى بوجود الحرام، فلا مسوّغ للارتكاب إلّا كون الشبهة غير محصورة، فتأمّل.

ترجمه:

دلیل چهارم: عدم دلالت برخی از اخبار بر اجتناب از تمام محتمل الحرمهٔ برخی از اخبار دلالت دارند بر اینکه مجرّد علم به وجود یک حرام در میان مشتبهات (به شبهه غیر محصوره) موجب احتیاط و اجتناب از تمام آنچه احتمال داده می‌شود که حرام باشد نمی‌شود مثل روایتی که در کتاب محاسن برقی، از ابی الجارود است و می گوید: از امام باقر علیه السّلام پیرامون پنیر سؤال کردم و گفتم: کسی به من خبر داده که دیده است در آن پنیر میته قرار داده شده است.

امام علیه السّلام فرمود: آیا بخاطر یک مکانی که در پنیر (تولید) آن میته قرار داده می‌شود، آنچه (از پنیر) در

ص: ۳۶۸

تمام ارض و زمین است حرام می‌شود؟

پس آنچه را که علم و یقین داری که در آن میته قرار داده شده، آن را نخور و آنچه را که علم (به ورود میته) در آن نداری، خریداری کن بفروش و بخور. به خدا قسم: من (خودم) به بازار می‌روم، پس گوشت، روغن و پنیر می‌خرم به خدا قسم گمان نمی‌کنم که تمام این برده‌ها و سیاهان (هنگام ذبح) نام خدا را به زبان بیاورند (معذلک به این علم خود توجّه نکرده و خرید می‌کنم، چرا که شبهه غیر محصوره است و علم اجمالی در اینجا بلااثر است).

زیرا: این سخن امام که فرمودند: آیا بخاطر محل واحدی ... تا آخر حدیث، ظهور دارد در اینکه، صرف علم بوجود یک حرام (در میان مشتبهات به شبهه غیر محصوره) موجب اجتناب از همه اطراف شبهه نمی‌شود. و همچنین از این سخن امام علیه السّلام که فرمودند: به خدا قسم گمان نمی‌کنم ... الخ، علم به عدم بردن نام خدا توسط گروهی است هنگام ذبح (حیوانات مثل بربرها و سیاهان) مگر اینکه ادّعا شود: مراد (امام علیه السّلام) این است که: قرار دادن میته در پنیر در یک مکان و محل (مثلا محلّه‌ای از شهر) موجب اجتناب از پنیرهای غیر آن محلّه از محلّه‌های (آن شهر) نمی‌شود (چونکه شیء در اینجا مشکوک به شک بدوی است) و بحثی در (بدوی بودن) آن وجود ندارد، نه اینکه (مراد امام این بوده است که) نجس بودن پنیر موجب اجتناب از هر پنیری است که احتمال داده می‌شود از آن مکان و محلّه باشد (و لذا کلام امام ربطی به شبهه غیر محصوره نداشته).

پس: (وقتی کلام امام مربوط به باب شک بدوی است و ربطی به باب علم اجمالی نداشته) این حدیث ربطی به مدّعای ما ندارد.

و امّا مراد از این سخن امام علیه السّلام که فرمود: گمان نمی‌کنم که تمام این برده‌ها و سیاهان (در هنگام ذبح) نام خدا را ببرند، عدم وجوب ظنّ و یا قطع به حلال بودن است، بلکه اخذ (و خریداری) آن از بازار مسلمین (در حلیّت آن) کفایت می‌کند، بنا بر اینکه سوق المسلمین (خود) یک اماره شرعیّه‌ای است برای حلال بودن پنیری که از آن خریداری می‌شود، و لو (این اخذ و خریداری) از دست کسی باشد که مسلمان بودنش محرز نیست (چرا که غلبه با وجود مسلمین است).

مگر کسی بگوید که سوق المسلمین با وجود علم اجمالی به حرام فاقد ارزش است (و نمی‌تواند اماره حلیّت باشد). پس (این سوق المسلمین) مسوّغی بر ارتکاب امام نمی‌باشد جز اینکه شبهه غیر محصوره باشد (یعنی با وجود علم اجمالی امارات مزبور به درد نمی‌خورد و خرید امام از بازار بخاطر این بوده که شبهه غیر محصوره است) و نه از این جهت که اماره حلیّت وجود دارد. پس بیندیش (شاید به اینجا برسی که امام از همان اماره استفاده می‌کرده است و نه از غیر محصوره بودن).

ص: ۳۶۹

تشریح المسائل

حاصل مطلب در دلیل چهارم حضرات چیست؟

این است که: از برخی روایات استفاده می‌شود که صرف علم مکلّف به اینکه حرامی در میان مشتبهات به شبهه غیر محصوره وجود دارد، دلیل بر اجتناب او از تمام اطراف شبهه و وجوب احتیاط نمی‌باشد.

از جمله این احادیث، حدیث ابی الجارود از امام باقر علیه السّلام است که معروف به حدیث جبن یعنی پنیر است که در محاسن برقی نقل شده است، در این حدیث راوی از امام علیه السّلام سؤال می‌کند که:

ای پسر رسول خدا صلّی اللّه علیه و آله کسی به من خبر داد که در فلان محلّ مایه پنیرشان را از حیوانات مرده گرفته و در نتیجه پنیرهای آن محلّ نجس و واجب الاجتناب است حال با توجه به این علم ما به وجود پنیرهای آن محلّ وظیفه ما این است که از همه پنیرهای زمین اجتناب کنیم؟

امام در پاسخ به این سؤال بیانی در قالب دو جمله فرمودند که هر دو قسمت محلّ استشهاد است:

- یک فراز این است که: أ من اجل مکان واحد یجعل فیه المیتهٔ و حرّم جمیع ما فی الارض؟

- یک فراز هم این است که: و اللّه! ما اظنّ کلهم یسمون؛ هذه البربر و هذه السودان.

استشهاد به فراز اوّل از بیان امام علیه السّلام چگونه است؟

گفته می‌شود که امام علیه السّلام در قسمت اوّل به صورت استفهام انکاری به سائل می‌فهمانند که اجتناب از پنیرهای تمام امکنه بخاطر علم به نجس بودن پنیرهای یک محل کاری عقلائی نیست و بلکه کار منکری است.

به عبارت دیگر امام علیه السّلام اجتناب از شبهه غیر محصوره را یک امر منکر به حساب آورده‌اند.

سپس می‌فرمایند:

هر گاه نسبت به نجس بودن پنیرهای محلّی علم تفصیلی پیدا نمودی از آن اجتناب کن و نخور و لکن هرجا که چنین علمی نداری در خریدوفروش و اکل آن آزادی.

پس از آن می‌افزایند:

به خدا سوگند من خودم هم به بازار می‌روم، گوشت، روغن و پنیر می‌خرم با اینکه یقین دارم که برخی از این گوشت‌ها مذکی نیست، چون برخی از بادیه‌نشین‌ها و برده‌ها احکام دین را در مسأله ذبح نمی‌دانند.

نکته مورد توجّه مستدل به مطالب و استدلال فوق چیست؟

می گویند:

۱- با اینکه سائل یقین دارد که برخی از پنیرهای موجود در بازار نجس است مع ذلک امام علیه السّلام

ص: ۳۷۰

می‌فرمایـد: به این علم اجمـالی خـودت توّجه نکن، چرا؟ زیرا که اطراف شـبهه غیر محصوره است و علم اجمـالی در چنین شـبهه‌ای بلااثر می‌باشد.

۲- با اینکه امام خود می‌دانـد و یقین دارد که برخی از گوشـتهای موجود در بازار مـذکی نیست ولی معذلک به این علم خود توجّه نکرده و از بازار گوشت و ... خریداری می‌فرماید، چرا؟

زیرا شبهه غیر محصوره است و علم اجمالی در چنین جائی بلااثر است.

پس مراد از (الّا ان یدّعی: انّ المراد انّ جعل المیتهٔ فی الجبن ... الخ) چیست؟

ردّ دلیل مذکور است از جانب شیخنا مبنی بر اینکه:

۱- در هریـک از دو فراز از حـدیث دو احتمـال وجود دارد که حـدیث مـذکور بر مبنـای یک احتمال به درد مستدل می‌خورد و بر مبنای احتمال دیگر از محلّ بحث خارج است.

۲- اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

پس تمسّک به حدیث منظور نمی‌تواند مثبت مدّعای شما باشد.

احتمالات فراز اوّل حدیث چیست؟

یک احتمالش همان است که مستدل ذکر نمود.

یک احتمالش هم این است که بگوئیم مراد امام این بوده است که آیا به خاطر اینکه شـما دیده‌ایـد که یک محلّ پنیرهایشان به‌طور نجس تولید می‌شود، باید از پنیرهای محلهای دیگر که ندیده‌اید و علم و یقین به نجاست آن ندارید اجتناب کنید؟

بله، از پنیرهـای آن محلّی که علم به نجاست آن داریـد اجتناب کنیـد، و نه از پنیرهای مناطقی که به نجاست آن یقین نداشـته و تنها احتمال می‌دهید.

بنابراین:

حدیث مزبور مربوط به باب شبهات بدویّه و یا به عبارت دیگر مربوط به وادی علم اجمالی مشکوک به شک بدوی می‌شود.

چرا؟

زیرا در یک محلّ دید که مایه پنیر نجس داخل می‌کنند، حال به هر محلّی که می‌رود احتمال می‌دهد که شاید در آنجا نیز مایه پنیر نجس وارد پنیرها بکنند و این شک و احتمال یک شک بدوی است.

و لـذا امـام مسئله را به صورت شـک بـدوی لحاظ فرموده و چنین بیانی را فرموده است که به این احتمال توجّه نکن که ربطی به ما نحن فیه ندارد.

در نتیجه می گوئیم:

ص: ۳۷۱

مراد امام این نیست که اگر در یک محلّ دیدی که پنیرهایشان نجس است به هر محلّی که رسیدی از پنیرهای آنجا اجتناب کن.

یعنی امام مرادش را به صورت شبهه غیر محصوره مطرح نفرموده بدین معنا که بگوید:

به هر محلّی از محلّه‌های شهر که رفتی احتمال بده که پنیر آن محلّ واحد مورد نظر در این محلّه نیز وجود داشته باشد، پس باید احتیاط نمود. خیر.

حاصل و خلاصه بیان شیخ در فراز اوّل حدیث چیست؟

این است که دو معنا و یا دو احتمال خیلی ساده در معنای حدیث وجود دارد:

یک احتمال برمی‌خورد به شبهه غیر محصوره، بدین معنا که وقتی در یک روستا پنیر نجس درست شده از هر پنیری که در زمین پیدا می‌شود باید اجتناب نمود چرا که محتمل است از آن روستا باشد.

و لکن چون مطلب را به صورت شبهه غیر محصوره مطرح می‌فرماید، احتیاط در آن واجب نیست.

یک احتمال هم برمی‌خورد به شک بدوی، بدین معنا که آیا اگر در یکجا دیدید پنیر نجس درست می‌کنند، باید مسئله را به هرجائی تعمیم داده و بگویید: شاید پنیر نجس درست می‌کنند؟

نتیجه بررسی احتمالات در فراز اوّل چیست؟

این است که وقتی در حدیث دو احتمال پیدا شد می‌گوئیم اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

مراد از (و امّا قوله: ما اظن کلّهم یسمّون، فالمراد منه عدم وجوب الظن ...) چیست؟

بیان یک احتمال دیگر است در فراز دوّم حدیث علاوه برآن احتمالی که مستدل آورد و آن عبارتست از اینکه: امام علیه السّلام روی امارات تکیه فرموده و بر اساس اینکه اماره سوق المسلمین نشانه تذکیه است، گوشت را از بازار خریداری می‌فرموده، نه اینکه بخاطر اینکه شبهه غیر محصوره است به علم خود توجّه نکرده. حال اگر خریداری امام به خاطر وجود اماره باشد، حدیث مزبور از محل بحث ما خارج است. چرا که بحث ما در موردی است که اماره بخصوصی چه نفیا و چه اثباتا وجود ندارد.

به عبارت دیگر:

مستدل گفت: اینکه امام می‌فرماید به خدا قسم من به بازار می‌روم، گوشت و ... می‌خرم و گمان نمی‌کنم که همه مذبحین نام خدا را به زبان می‌آورند، ظهور در علم اجمالی دارد.

منتهی چون به صورت شبهه غیر محصوره است، اعتناء نکرده می‌خرم و مصرف می‌کنم.

و لذا این معنا با شبهه غیر محصوره سازگار است و نه با شک بدوی، چون قسم می‌خورد که خود اشاره است به علم اجمالی.

شیخ در پاسخ می‌گوید: ولی امام که می‌فرماید: من با داشتن علم اجمالی به شبهه غیر محصوره

ص: ۳۷۲

احتیاط نمی‌کنم، مرادشان این است که سوق المسلم اماریت دارد و اماره بر اصول حاکم است و لذا می‌گویم: ان‌شاءالله این مغازه‌دار مسلمان است و پاک و مالش حلال است و می‌توان از او خرید.

پس امام که می‌فرماید و اللّه ... درست است که ظهور دارد در شبهه غیر محصوره امّا ایشان به جهت چنین ظهوری احتیاط نمی‌کند، بلکه به جهت وجود اماره است که احتیاط نمی‌کند.

اگر صدر حدیث را به شک بدوی حمل بکنیم و ذیل آن را به شبهه غیر محصوره چگونه این صدر و ذیل تناسب می‌یابند؟

امام می‌فرماید: همان‌طور که ترسیدن از علم اجمالی با بودن اماره که سوق المسلم است امر مستنکری است، هکذا با دیدن پنیر نجس در محلّی اگر از پنیرهای محلّه‌های دیگر بترسد امر مستنکری است.

گویا به سائل می‌فرماید: اگر تو در یک محلّ دیدی که پنیر نجس تولید می‌شود، نباید به هرجا که رسیدی بترسی از اینکه نکند در این محلّ هم پنیر نجس تولید می‌کنند و دست به احتیاط بزنی که این کار امر مستنکری است.

پس مراد شیخ از (فتأمّل) چیست؟

این است که: اگر با وجود علم اجمالی از این امارات استفاده نکنیم، دیگر موردی برای کاربرد امارات مزبور باقی نمی‌ماند و یا مصادیق آنها خیلی کم می‌شود.

پس با وجود علم اجمالی هم، امارات مزبور قابل استفاده هستند. پس آن احتمال هم باقی است و لذا شاید امام از روی اماره چنین عمل می‌کرده.

پس: اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، در نتیجه این حدیث نمی‌تواند مستمسکی برای مستدل باشد.

ته‌ها شیخنا فرموده:

۱- عبارت (از جهت آنکه یکجا در پنیر مردار قرار می‌دهند)، ظهور در این دارد که:

علم به وجود حرام، موجب نمی‌شود که از تمام آنچه احتمال حرام بودن در موردشان می‌رود، اجتناب شود.

۲- عبارت (و اللّه ما اظنّ کلّهم یسمّون) ظهور در این دارد که:

عدّه‌ای در زمان ذبح حیوان، نام خدا را نمی‌برند و علم به حرمت کشتار وجود دارد، لکن از تمام آنچه احتمال حرام بودنشان وجود دارد، اجتناب لازم نیست.

حال، پس از بیان دلالت روایت در آن مناقشه کرده، فرمود:

ص: ۳۷۳

۱- ممکن است مراد روایت این باشد که اگر در یکجا، در پنیر مردار قرار می‌دهند، این موجب نمی‌شود که اجتناب از پنیر دیگر مکانها واجب باشد.

طبق این تفسیر یک طرف مشتبه از محلّ ابتلاء خارج می‌شود که در چنین صورتی، احتیاط واجب نبوده و بحثی هم در آن نیست.

و لذا مراد این نیست که اجتناب از دیگر پنیرهای محلّ و مکان اوّل واجب نباشد، چرا که در این صورت، روایت دیگر ربطی به موضوع بحث و ادّعای ما که عدم وجوب احتیاط در شبهه غیر محصوره است نخواهد داشت.

۲- مراد از عبارت (ما اظنّ کلّهم) نیز این است که:

تحصیل ظنّ یا قطع به حلیّت واجب نمی‌باشد، بلکه خریدن آن از بازار مسلمین در حلیّت آن کفایت می کند، چرا که بازار مسلمین اماره شرعی برای حلال بودن پنیر است اگرچه از کسی در بازار خریداری شود که مسلمان بودنش مجهول است.

مگر اینکه گفته شود: با وجود علم اجمالی به وجود حرام در بازار مسلمین، آن بازار معتبر نیست، پس مجوزی برای ارتکاب آن وجود ندارد، مگر اینکه شبهه غیر محصوره باشد.

با توجه به حاصل گفتار شیخ نظر حضرت امام خمینی (ره) در رابطه با حدیث مزبور چیست؟

حضرت امام صرف‌نظر از ضعف سند روایت فرموده است:

۱- این روایت ظهور در جواز ارتکاب اطراف شبهه غیر محصوره داشته و دلالت آن تمام است در نتیجه به اشکال‌های شیخنا چنین پاسخ می‌دهد که:

۱- احتمال اوّل ایشان از متن و سیاق روایت، نهایت بعد و دوری را دارد.

به‌ویژه: با توجه به ادامه روایت (که در حقیقت مثل نصّ در علم اجمالي و روشن است که ادامه روایت بیگانه از صدر آن نمی‌باشد) که امام فرمودند:

ما اظنّ ... و این مطلب ظهور دارد در اینکه یقینا در هنگام ذبح نام خدا را نمی‌برند؛ زیرا آن دو طایفه مسلمان نبودند؛ با این حال می‌خریدند و می‌خوردند. و لذا اشکالی در دلالت روایت بر مطلوب وجود ندارد.

۲- اشکال دیگر شیخ برخلاف ظاهر روایت است، چرا که روایت ظهور در این دارد که احتمال نمی‌رود همه آنها در هنگام ذبح، نام خدا را ببرند، بلکه قطع وجود دارد که برخی از آنها نام خدا را نمی‌برند(۱).

۱- تنقیح الاصول، ج ۳ ص ۴۲۵؛ انوار الهدایهٔ، ج ۲ ص ۲۳۱.

ص: ۳۷۴

متن:

الخامس:

أصالـة البراءة، بناء على أنّ المانع من إجرائها ليس إلّا العلم الإجمالی بوجود الحرام، لكنّه إنّما يوجب الاجتناب عن محتملاته من باب المقدّمـة العلميّة، الّتی لا تجب إلّا لأجل وجوب دفع الضـرر و هو العقاب المحتمل فی فعل كلّ واحد من المحتملات، و هذا لا يجری فی المحتملات الغير المحصورة، ضرورة أنّ كثرة الاحتمال توجب عدم الاعتناء بالضرر المعلوم وجوده بين المحتملات.

أ لا ترى الفرق الواضـح بين العلم بوجود السمّ فی أحـد إناءين أو واحد من ألفی إناء؟ و كذلك بين قذف أحد الشخصـين لا بعينه و بين قذف واحد من أهل بلد؟ فإنّ الشخصين كليهما يتأثّران بالأوّل و لا يتأثّر أحد من أهل البلد بالثانی.

و كـذا الحال: لو أخبر شـخص بموت الشـخص المردّد بين ولـده و شـخص آخر، و بموت المردّد بين ولـده و بين كلّ واحد من أهل بلده، فإنّه لا يضطرب خاطره فی الثانی أصلا.

و إن شـئت قلت: إنّ ارتكـاب المحتمـل فی الشـبهة الغير المحصورة لاـ يكون عنـد العقلاـء إلّا كارتكاب الشـبهة الغير المقرونـة بالعلم الإجمالی.

و كأنّ ما ذكره الإمام عليه السّـلام فی الرواية المتقدّمة من قوله: «أ من أجل مكان واحد ... الخبر»- بناء على الاسـتدلال به- إشارة إلى هـذا المعنی، حيث إنّه جعل كون حرمـة الجبن فی مكان واحـد منشأ لحرمـة جميع محتملاته الغير المحصورة، من المنكرات المعلومة عنـد العقلاء الّتی لا ينبغی للمخاطب أن يقبلها، كما يشـهد بذلک كلمة الاسـتفهام الإنكاری. لكن عرفت: أنّ فيه احتمالا آخر يتمّ معه الاستفهام الانكاری أيضا.

و حاصل هـذا الوجه: أنّ العقل إذا لم يسـتقلّ بوجوب دفع العقاب المحتمل عنـد كثرة المحتملات، فليس هنا ما يوجب على المكلّف الاجتنـاب عن كـلّ محتمـل، فيكون عقـابه حينئـذ عقابا من دون برهان فعلم من ذلک: أنّ الآمر اكتفى فی المحرّم المعلوم إجمالا بين المحتملات، بعدم العلم التفصيلی بإتيانه، و لم يعتبر العلم بعدم إتيانه، فتأمّل.

ترجمه:

دليل پنجم: اجرای برائت و عدم وجوب احتياط در شبهه غير محصوره

(اجرای) اصـل برائت است، بنا بر اينكه تنها مانع از اجراء اصل برائت علم اجمالی به وجود حرام است (در ميان مشـتبهات، همان‌طور كه در شبهه محصوره هم به دليل علم اجمالی نتوانستيم از اصل برائت

ص: ۳۷۵

استفاده کنیم)، لکن علم اجمالی که موجب اجتناب (انسان) از محتملات آن می‌شود، از باب مقدّمه علمیّه‌ای است که واجب نیست، مگر به خاطر وجوب دفع ضرر و آن عبارتست از عقاب محتمل در انجام هریک از محتملات (و اطراف شبهه)، و این مطلب در محتملات شبهه غیر محصوره جریان ندارد (هرچند در شبهه محصوره جریان دارد، چرا؟ زیرا):

بدیهی است که زیاد شدن احتمالات، موجب عدم توجّه بر ضرر (یعنی حرام) معلوم است که در میان محتملات وجود دارد.

آیا نمی‌بینی که تفاوت میان علم به وجود سم در یکی از دو ظرف با (علم به وجود سم) در یکی از دو هزار ظرف، آشکار و روشن است؟

این‌چنین است تفاوت میان قذف (و فحش دادن به) یکی از دو شخص (مثل زید و عمر) لا بعینه و میان قذف (و فحش دادن به) یکی از اهل شهر.

پس در فرض اول هر دو شخص متأثر می‌شوند (چون تعداد محصور بوده و حد اقل هریک ۵۰/ ۰ احتمال می‌دهد که مقذوف خودش باشد) و حال آنکه احدی از اهل شهر در فرض دوّم متأثر نمی‌شود (چون ۰۰۰۱/ ۰ احتمال می‌دهد که او مقذوف باشد).

و این‌چنین است حال که اگر کسی خبر موت شخصی که مردّد و مشکوک است میان فرزند او و شخص دیگری و به موت مردّد میان فرزند او و میان هریک از اهل شهر او که در فرض دوّم اصلا خاطرش مضطرب نمی‌شود (ولی در فرض اوّل دچار اضطراب می‌شود).

و اگر می‌خواهی بگو که: ارتکاب محتمل در شبهه غیر محصوره عند العقلاء نمی‌باشد مگر مثل مرتکب شدن شبهه غیر مقرونه به علم اجمالی (یعنی مرتکب شدن مشتبه به شک بدوی).

و گویا آنچه امام علیه السّلام در روایتی که گذشت (جبن) در این فراز از سخنش که فرمود:

آیا بخاطر مکان و محلّی واحد ... تا پایان خبر، بنابراین است که: استدلال به حدیث و آن استفهام انکاری، اشاره‌ای است به این معنا (که شبهه غیر محصوره می‌باشد). چرا که ایشان علیه السّلام حرمت پنیر در یک مکان را منشأ برای حرمت تمام محتملات غیر محصوره قرار دادن، از کارهایی است که زشتی‌اش برای عقلاء معلوم و برای شنونده عاقل شایسته نیست که آن را قبول کند، چنانکه حرف استفهام انکاری بر این مطلب گواهی می‌دهد.

امّا دانستی که در این حدیث، احتمال دیگری نیز وجود دارد که استفهام انکاری روی آن احتمال هم معنایش تمام می‌شود (یعنی استفهام انکاری را بر شبهه غیر محصوره حمل بکنیم جا دارد بر غیر محصوره هم حمل بکنیم جا دارد).

ص: ۳۷۶

حاصـل دلیـل پنجم این است که وقتی بخاطر وفور احتمالات عقل مسـتقل نشـد به وجوب دفع عقاب محتمل، پس وجهی (در اینجا) وجود ندارد که موجب اجتناب مکلّف از هر احتمالی (از احتمالات) بشود.

پس: عقاب شارع در این صورت عقاب بدون بیان می‌باشد (که قبیح است).

و لـذا روشن شـد که حق‌تعالی در حرامی که اجمالا در میان محتملات معلومه است به نبود علم تفصـیلی به انجام آن و علم به عـدم اتیان آن را لحاظ نفرموده است.

تشریح المسائل

حاصل مطلب در دلیل پنجم مستدل بر عدم وجوب اجتناب در شبهه غیر محصوره چیست؟

این است که جهت اجراء اصل برائت در اطراف شبهات غیر محصوره مقتضی موجود و مانعی هم در اجراء آن وجود ندارد و مفقود است.

و لذا مقتضی تأثیر خود را گذاشته و برائت در آن جاری می‌شود.

وجود مقتضی در اینجا چیست؟

اوّلا:

۱- موضوع برائت عقلیه عدم البیان است.

۲- در شبهه غیر محصوره نسبت به هر طرف از اطراف شبهه بیانی نرسیده.

پس: قانون قبح عقاب بلابیان جاری می‌شود.

ثانیا:

۱- موضوع برائت شرعیه نیز عدم العلم است.

۲- در شبهه غیر محصوره نسبت به هر طرف بخصوص ما شک داریم.

پس: قانون برائت شرعیه در اینجا قابل جریان است، چرا که الناس فی سعهٔ ما لا یعلمون.

دلیل ایشان بر فقدان المانع چیست؟

می گویند: مانع از جریان اصل برائت در اطراف شبهه غیر محصوره یکی از دو امر ذیل است:

۱- یا اخبار احتیاط مثل احتط لدینک وقف عند الشـبههٔ مانع هسـتند که گفته شد این اخبار ارشادی یعنی ارشاد به حکم عقل هستند و حکم جدیدی از جانب این اخبار نیامده و لذا صلاحیّت مانعیّت ندارند.

بله اگر مولوی بودند صلاحیّت مانعیّت از اجراء اصل را داشتند، چرا که عمومیّت داشته و شامل موارد غیر محصوره نیز می‌شوند.

۲- و یا قانون علم اجمالی مانع است، بدین معنا که بگوئیم:

ص: ۳۷۷

۱- اجمالا می‌دانیم که یک حرامی در میان مشتبهات وجود دارد.

۲- خطاب اجتنب عن الحرام در حقّ ما منجّز بوده و باید آن را امتثال کنیم.

۳- راهی جز احتیاط و اجتناب از همه اطراف شبهه جهت امتثال خطاب مزبور وجود ندارد، چرا که به هر طرف دست بزنیم احتمال عقاب دارد.

۴- دفع عقاب محتمل عقلا واجب است.

پس: از باب مقدّمه علمیّه بایـد از تمام اطراف شبهه اجتناب کنیم. در نتیجه عمده مانع همان احتمال عقاب است که عقلا باید دفع شود.

ولی ایشان گفتند که مانع از اجراء برائت مفقود است و حال آنکه در اینجا اثبات مانع شد؟

بله و لکن هر احتمالی عقلا منجّز تکلیف نیست، مگر اینکه عقلائی باشد.

به عبارت دیگر: اگر احتمال عقلائی باشد، عقل می‌گوید بدان توجّه کن، چنانکه احتمال عقاب در شبهات محصوره چنین است.

زیرا وقتی اطراف شبهه تنها دو طرف است مکلّف نسبت به هر طرف ۵۰/ ۰ احتمال حرمت و عقاب می‌دهد. چنین احتمالی عقلائی و دفع آن واجب است.

و هکذا اگر اطراف شبهه سه، شش، و ... باشد.

لکن اگر احتمال یک احتمال بسیار ضعیف باشد مثلا ۰۰۰۱/ ۰ ملحق به عدم می‌شود و بالوجدان توجّه به چنین احتمالی لازم نیست.

حال چون احتمالات در شبهات غیر محصوره بسیار ضعیف‌اند، عقلائی نبوده و ما بدان ترتیب اثر نمی‌دهیم و در نتیجه احتیاط نمی‌کنیم.

عبارهٔ اخرای دلیل پنجم حضرات به زبان ساده چیست؟

این است که:

وقتی اطراف شبهه زیاد شود و وسعت پیدا کند، احتمالات را تضعیف می‌کند به قدری که یلحق العدم، و دیگر دفع عقاب محتمل واجب، محلّی نخواهد داشت.

فی المثل: دو اناء در اینجا وجود دارد و اجمالا می‌دانیم که احدهما خمر است.

حال اگر احتمال را میان این دو اناء تقسیم کنیم ۵۰/ ۰ به این اناء و ۵۰/ ۰ به آن اناء می‌رسد. این احتمال قوی و عقلائی است در نتیجه می‌گوئیم: دفع عقاب محتمل واجب، پس احتیاط واجب.

امّا اگر خمر، مردّد باشد میان ۱۰۰۰ اناء مسلّم است هر اناء ۰۰۰۱/ ۰ احتمال دارد که خمر باشد و چیزی که احتمال حرمتش ۰۰۰۱/ ۰ باشد، کالعدم است.

ص: ۳۷۸

آنچه کالعدم است احتمال خمریت در آن نمی‌رود، احتمال خمریت که در آن نرفت، احتمال عقاب ندارد، اگر هم داشته باشد، احتمال نیش‌غولی است که به حساب نمی‌آید.

حال: ۱- وقتی علم اجمالی منحل شود، هریک از این ۱۰۰۰ اناء ملحق می‌شود به شک بدوی.

۲- شک بدوی نیز محلّ اجرای اصل برائت است و نه احتیاط.

پس در شبهه غیر محصوره برائت جاری شده و احتیاط واجب نیست.

مراد شیخ از (فتأمّل) در پایان مطلب چیست؟

این است که:

هرچند در شبهه غیر محصوره احتمال ضعیف است، محتمل که عقاب باشد قوی است در نتیجه عقلا احتیاط را از دست نمی‌دهند.

پس دلیل مذکور نیز قابل خدشه است.

ص: ۳۷۹

متن: السادس:

أنّ الغالب عدم ابتلاء المکلّف إلّا ببعض معیّن من محتملات الشبهة الغیر المحصورة و یکون الباقی خارجا عن محل ابتلائه، و قد تقدّم عدم وجوب الاجتناب فی مثله مع حصر الشبهة، فضلا عن غیر المحصورة.

هذا غایة ما یمکن أن یستدلّ به علی حکم الشبهة الغیر المحصورة، و قد عرفت: أنّ أکثرها لا یخلو من منع أو قصور، لکنّ المجموع منها لعلّه یفید القطع أو الظنّ بعدم وجوب الاحتیاط فی الجملة. و المسألة فرعیّة یکتفی فیها بالظنّ.

إلّا أنّ الکلام یقع فی موارد:

ترجمه:

دلیل ششم این است که مکلّف غالبا ابتلاء ندارد مگر به بعض معیّنی از محتملات (اطراف) شبهه محصوره و (لذا) بقیه موارد خارج از محلّ ابتلای اوست.

قبلا گفته شد که (در این صورت) در مثل این مورد و با وجود محصوره بودن شبهه احتیاط واجب نیست، تا چه رسد در شبهه غیر محصوره.

این (شش وجه) نهایت چیزی است که ممکن است بر حکم شبهه غیر محصوره بدان استدلال شود، و دانستی که:

بیشتر این وجوه (پنج دلیل) خالی از منع و قصور نیستند (که در ممنوعیت اشاره دارد به دلیل سوم یعنی کل شیء و دلیل پنجم یعنی جریان برائت).

امّا شاید (بررسی) مجموع این ادلّه مفید قطع یا ظنّ به عدم وجوب احتیاط در شبهه غیر محصوره باشد، درحالی‌که این مسئله (یک مسأله) فرعیّه‌ای است ظنّ در آن کفایت می‌کند (چرا که شبهه موضوعیّه است و مربوط به فقه).

جز اینکه کلام در چند مورد واقع می‌شود:

ص: ۳۸۰

تشریح المسائل

حاصل دلیل ششم حضرات بر عدم وجوب احتیاط در شبهات غیر محصوره چیست؟

این است که غالبا همه اطراف شبهه غیر محصوره محلّ ابتلاء مکلّف واقع نمی‌شود بلکه برخی اطراف آن مورد ابتلاء اوست.

فی المثل شما احتمال می‌دهی که یکی از نانوائی‌های شهرتان غصبی و یا نجس است حال سؤال آیا این است که همه نانوایی‌های شهر محلّ ابتلاء شماست؟

خواهید گفت که نه.

وقتی همه اطراف شبهه محلّ ابتلاء نباشد، اگر شبهه، شبهه محصوره هم باشد، احتیاط و اجتناب از همه اطرافش لازم نمی‌باشد، تا چه رسد به شبهات غیر محصوره که در آنجا به طریق اولی احتیاط واجب نیست.

چه پاسخی به دلیل فوق می‌توان داد؟

می‌توان گفت: از آنجائی که ممکن است شبهه‌ای پیدا شود که همه اطرافش محلّ ابتلاء باشد، از شما سؤال می‌کنیم که آیا در چنین جائی احتیاط لازم است یا نه؟

فی المثل:

شما در یک اتاق متعلّق به خودتان زندگی می‌کنید و جهت سجده نماز از زمین کف اتاق استفاده می‌کنید.

حال اگر احتمال بدهید که نجسی در نقطه‌ای از این زمین اتاق افتاده و لکن تفصیلا ندانی که کجاست، چه می‌کنی؟

در اینجا شبهه شما غیر محصوره است، چرا که مقدار زمین برای سجده ممکن است از ۰۰۰۱/ ۰ کف اتاق هم کمتر باشد.

آیا می‌توانید بگوئید که همه این اتاق محلّ ابتلاء من نیست؟

خواهید گفت که نه.

بنابراین این‌گونه نیست که همه شبهات غیر محصوره آن‌گونه باشد که این حضرات می‌فرمایند.

پس مراد از (هذا غایهٔ ما یمکن ان یستدل به ... الخ) چیست؟

این است که این مقدار از استدلال نهایت مقداری است که برای عدم وجوب احتیاط در شبهه غیر محصوره بدان استدلال شده است.

ص: ۳۸۱

حال بیشتر این ادلّه مثل دلیل دوّم و سوّم یا ابطال شد و یا دلالت نداشت و یا مثل دلیل چهارم، پنجم و ششم دلالتشان قاصر و ناقص بود.

در یک قضاوت عمومی آیا احتیاط در شبهه غیر محصوره واجب است یا نه؟

از مجموع ادلّه شش‌گانه حضرات به ضمیمه اجماع و امارات مذکوره، می‌توان گفت: که احتیاط در شبهه غیر محصوره واجب نیست.

امّا از آنجا که مسئله یک مسأله فرعیّه فقهیّه است در جهت اثبات آن می‌توان به مظنّه اکتفاء نمود.

تلخیص المسائل

اشاره

جناب شیخ بحث در این مقام پیرامون چه مسأله‌ای است؟

حکم شبهه غیر محصوره.

با ذکر مثال محلّ بحث و سؤال مربوط به آن را تبیین کنید؟

فی المثل:

هزار ظرف در اینجا وجود دارد که شما اجمالاـ می‌دانی یکی از آنها نجس است و یا غصبی و یا خمر است و خلاصه اینکه حرام است.

در این صورت گفته می‌شود که اجتناب از امام اطراف شبهه واجب نیست.

انّما الکلام در چیست؟

در این است که اگر از این طرف احتیاط در تمام اطراف شبهه واجب نیست، آیا مخالفت قطعیّه نیز از آن طرف جایز نیست و حتما باید مقدار حرامش را کنار زد؟

آنچه فعلا محلّ بحث است چیست؟

عدم وجوب احتیاط در شبهه غیر محصوره است. به عبارت دیگر در شبهه محصوره گفتند احتیاط واجب، در شبهه غیر محصوره می‌گویند: احتیاط لیس بواجب.

دلیل حاکمین حکم مزبور چیست؟

شش وجه و یا دلیل بر این مدّعی اقامه نموده‌اند.

اوّلین دلیل حضرات چیست؟

ادّعای اجماع است.

آیا شما این مدّعی را با ادّعای اجماع می‌پذیرید؟

بله.

ص: ۳۸۲

ولی جناب شیخ شما که خود فرمودید اجماع منقول حجّت نیست؟

بله، ولی این اجماع، اجماع منقول به خبر واحد مجرّد نیست، بلکه از اجماعات منقوله‌ای است که محفوف به قرائن است که روی هم کار یک دلیل را می‌کنند.

دوّمین دلیل حضرات بر عدم وجوب احتیاط در شبهه غیر محصوره چیست؟

- احتیاط در شبهه غیر محصوره موجب عسر و حرج است.

- در اسلام عسر و حرج از مکلّف نفی شده است.

پس: احتیاط در شبهه غیر محصوره نفی شده است.

جناب شیخ اگر اشکال شود که نه وقتی در یک مغازه ۱۰۰۰ ظرف است و ما اجمالاً می‌دانیم یکی حرام است، چه عسر و حرجی گریبانگیر ما می‌شود؟ می‌رویم از مغازه کناری می‌خریم، چه پاسخ می‌دهند؟

می گویند اینکه گفتیم احتیاط در شبهه غیر محصوره موجب عسر و حرج است، عسر و حرج غالبی مد نظر ماست و نه دائمی.

منظور از این پاسخ چیست؟

این است که عسر و حرج برای غالب افراد، در اغلب شبهات غیر محصوره پیش بیاید.

فی المثل: اگر مردم اجمالاً ـ بدانند که یکی از نانوائی‌های شهر غصبی و یا نجس است، آیا اجتناب از تمام نانوائی‌های شهر برای اغلب مردم عسرآور نیست؟

خواهید گفت چرا، اگرچه ممکن است برای معدودی از افراد که در منزلشان نان می‌پزند عسرآور نباشد.

اگر گفته شود ولی ممکن است شبهه غیر محصوره‌ای هم باشد که برای احدی عسرآور نباشد چه پاسخ می‌دهند؟

می گویند: این یک مورد و یا چند مورد و چند آدم نمی‌تواند ملاک باشد. بلکه این اغلب موارد و اغلب آدمها هستند که ملاک قرار می گیرند.

پس قانون مصوّب در شبهه غیر محصوره، عدم وجوب احتیاط است.

اگر کسی بگوید بله در تکالیف الهیّه عسر و حرج نیست و هرجا هم که عسر و حرج‌آور باشد، تکلیف برداشته شده ولی چرا شما این را یک قانون کلّی قرار دادید و چرا آن را موردی نکردید و نگفتید هر موردی که برای هرکسی عسر و حرج دارد احتیاط نکند و هر موردی که برای او عسر و حرج ندارد، احتیاط کند.

ص: ۳۸۳

فی المثل چرا نگفتید:

اگر وضو برای کسی مضرّ و عسرآور است، آن‌کس وضو نگیرد و چنانچه وضو برای کسی مضرّ نیست و عسر و حرج ندارد وضو بگیرد.

یعنی هرکسی من باب حال خودش، آیا این موردی نیست؟ خوب در باب شبهه غیر محصوره هم مسئله را این‌گونه پیاده کنید، چرا آن را به صورت یک قانون کلّی درآوردید و گفتید: چون اغلب موارد برای اغلب مردم عسر و حرج دارد پس به‌طور کلّی هیچ‌کس نباید احتیاط کند حتّی آن کسی که احتیاط کردن برایش آسان است؟ حضرات چه پاسخ می‌دهند؟

می‌گویند: از این جهت این قانون را به‌عنوان یک قانون کلّی وضع کردیم که در برخی از احادیث آمده است که احکام خدا دارای عسر و یسر غالبیین است نه عسر و یسر نادریین.

یعنی چه؟

یعنی خدای عالم وقتی بخواهد یک حکمی را مقرّر بفرماید، ملاحظه می‌کند که آیا این حکم و قانون برای اکثر مردم نافع و سودمند است یا نه؟

اگر از نظر او برای اغلب مردم نافع باشد آن را جعل می‌نماید و لو برای تعداد قلیلی هم مضرّ و عسرآور باشد.

اگر از نظر او برای اغلب مردم دارای عسر و حرج باشد آن را جعل نمی‌کند و لو برای تعدادی هم مفید باشد و نه عسرآور.

پس احکام خدا دائر مدار عسر و یسر غالبیین است.

فی المثل:

روزه در حضر واجب است و نه در سفر. چرا؟

چون روزه گرفتن غالبا برای مسافرین عسرآور است، اگرچه ممکن است برای برخی همچنین عسری نداشته باشد.

و لذا به‌طور کلی این قانون وضع شد که مسافر روزه نگیرد.

و یا فی المثل:

وضو گرفتن برای اغلب مردم یسرآور و آسان است، اگرچه ممکن است وضو گرفتن برای کسی در بیابان و یا به علّت سرمای شدید، عسرآور باشد که آن را با قاعده اضطرار از آن قانون خارج می‌کنند.

و لذا به‌طور کلّی این قانون وضع شد که مردم برای نماز و یا ... وضو بگیرند.

پس در باب عسر و حرج اغلب ملاک است و نه نادر.

ص: ۳۸۴

جناب شیخ نظر شما پیرامون دلیل مذکور چیست؟

من این دلیل را نمی‌پذیرم.

آیا می‌خواهید بگوئید در شبهه غیر محصوره احتیاط واجب است؟

خیر، بلکه دلیل مزبور را قبول ندارم.

به عبارت دیگر اینکه می گویند: بخاطر عسر و حرج غالبی احتیاط واجب نیست، قبول ندارم.

چرا؟

چون درست است که احکام خدا دائر مدار عسر و یسر غالبیین است و لکن این مربوط به جائی است که خدای تعالی می‌خواهد حکم را روی موضوعی ببرد و لذا ملاحظه می کند که آیا چنانچه حکم روی آن موضوع برود برای اغلب عسر و حرج دارد یا نه؟

فی المثل:

می‌خواهد خمر را حرام بفرماید و یا نماز را واجب کند، ملاحظه می کند که آیا در انجام هریک از این موضوعات عسر و حرج غالبی وجود دارد یا نه؟

حال شما را متوجه این نکته می کنم که خدا حکمی را روی شبهه غیر محصوره نبرده است و اصلا در لسان شارع موضوعی به نام شبهه غیر محصوره وجود ندارد تا حکمی برای آن جعل شود بلکه شبهه محصوره و غیر محصوره دو عنوان‌اند.

به عبارت دیگر شبهه محصوره و شبهه غیر محصوره دو اصطلاحی هستند که فقهاء از ادلّه عناوین محرّمات واقعیه مثل اجتنب عن الخمر، عن الربا، عن النجس، عن الحرام انتزاع کرده‌اند.

فی المثل شارع حرمت را برده روی خمر و خمر را حرام کرده است حال خمر:

گاهی معلوم بالتفصیل است بدین صورت که می گوئیم: هذا الاناء خمر.

و گاهی معلوم بالاجمال است، منتهی،

۱- گاهی به صورت محصور که می گوئیم: احد الإناءین خمر

۲- و گاهی به صورت غیر محصوره که می گوئیم: یکی از این ۱۰۰۰ اناء خمر است.

۳- و گاهی مشکوک می‌شود که آیا این اناء خمر است یا آن اناء

حال از شما می‌پرسیم که وقتی شما اجمالا می‌دانی احد الإناءین خمر، چه اسمی روی آن می گذاری؟

می گوئی به آن می گویم: شبهه محصوره.

از شما می‌پرسیم وقتی اجمالا می‌دانی از ۱۰۰۰۰ مورد جنس یکی حرام است، چه اسمی روی آن می گذاری؟

ص: ۳۸۵

خواهی گفت: شبهه غیر محصوره.

حال وقتی گفته می‌شود: الغصب حرام عسر غالبی دارد، البول نجس یسر غالبی دارد اموری هستند که شارع جعل و وضع نموده است.

امّا آیا برای شبهه محصوره و یا غیر محصوره، شارع حکمی را جعل کرده است تا در حین جعل عسر غالبی را در نظر گرفته باشد و احتیاط را در آن واجب نکرده باشد؟

هرگز به پاسخ مثبتی نخواهید رسید.

جناب شیخ وجه و دلیل سوم حضرات بر عدم وجوب احتیاط در شبهه غیر محصوره چیست؟

قول امام علیه السّلام است که فرمود: کل شیء (مشکوک) لک حلال، و لذا اطراف شبهه غیر محصوره نیز که هریک مشکوک است لک حلال.

اگر به مستدل اشکال شود که اگر قرار باشد که کل شیء را در اطراف شبهه غیر محصوره اجراء کنیم چرا در هریک از انائین مشتبهین در شبهه محصوره اجرا نکنیم چه پاسخ می‌دهد؟

می‌گوید:

به فرض که کل شیء لک حلال شامل اطراف شبهه چه در محصوره و چه در غیر محصوره بشود لکن در مقابل کل شیء لک حلال، احتط لدینک وجود دارد که باز هر دو را در برمی‌گیرد. و لذا برای جلوگیری از تعارض میان این دو گروه از ادلّه جمع می‌کنیم.

راه جمع شما چگونه است؟

کل شیء لک را به باب شبهه غیر محصوره می‌زنیم و احتط لدینک را به باب شبهه محصوره پس یکی از آن محصوره و یکی از آن غیر محصوره.

جناب شیخ نظر شما پیرامون دلیل مذکور چیست؟

می‌فرماید: این آقای مستدل دچار دو شبهه شده است:

۱- یکی اینکه خیال کرده، ما که در شبهه محصوره احتیاط را واجب دانستیم بخاطر احتط لدینک است و حال آنکه این‌گونه نیست، بلکه بنا بر دلیل دیگری بود که شارع فرمود: اجتنب عن الخمر.

حال وقتی شما اجمالا می‌دانی که احد الإناءین خمر است، هم مقتضی (یعنی اجتنب عن الخمر) برای اجتناب موجود است، هم مانع از تنجّز تکلیف مفقود است.

و لذا عقل می‌گوید که تکلیف اجتنب بخاطر علم اجمالی بر ما منجّز می‌شود.

پس هریک را که مرتکب شوی احتمال عقاب دارد و دفع عقاب محتمل عقلا واجب است و لذا باید از هر دو طرف اجتناب کنی.

ص: ۳۸۶

بنابراین: همان دلیلی که در شبهه محصوره جریان داشت عینا در شبهه غیر محصوره نیز جریان دارد.

۲- اشتباه دیگر این‌ها این است که گفتند:

ما یک کل شیء داریم که عام است، یک احتط لدینک نیز داریم که آن‌هم عام است بعد میان آن دو را بدین‌طریق جمع نمودند که یکی را به محصوره دادند و یکی را به غیر محصوره.

امّا باید بدانند که:

اوّلا: اخبار الحلّ مال شبهات بدویه است و شامل شبهات مقرونه به علم اجمالی نمی‌شود.

ثانیا: به فرض شامل شبهات مقرونه به علم اجمالی هم بشود باز هم اخبار الاحتیاط اخص است و اخبار الحلّ اعم، چون‌که شبهات بدویه را هم در برمی‌گیرد و یقدّم الخاصّ علی العام.

پس دیگر نوبت به اخبار الحل نمی‌رسد.

ثالثا: به فرض که اخبار احتیاط هم اعم باشد و شامل شبهات بدویه و غیر بدویه هر دو بشود باز هم ما به شما می‌گوئیم که:

شما شبهات بدویه را به اخبار الحلّ دادید و شبهات محصوره را به اخبار الاحتیاط و لذا باقی ماند شبهات غیر محصوره.

حال به چه دلیل شبهات غیر محصوره را به اخبار الحلّ بدهیم؟ به هریک بدهیم ترجیح بلامرجّح است.

پس از این راه نیز نمی‌توانید پیش بیایید.

رابعا: معتقدین به وجوب احتیاط در شبهه محصوره و غیر محصوره به اخبار الاحتیاط تمسّک نمی‌کنند تا شما بخواهید جمع بین الدلیلین کنید.

آنها به خود دلیل حکم تمسّک می‌کنند و می‌گویند مقتضی (که اجتنب عن الخمر است) موجود و مانع از اثرگذاری مقتضی هم مفقود و حکم به احتیاط و اجتناب از حرام می‌کنند.

خلاصه دلیل مذکور میان محصوره و غیر محصوره فرقی نمی‌گذارد و در هر دو جاری می‌شوند، پس نوبت به جمع بین الدلیلین نمی‌رسد.

و لذا دلیل سوّم حضرات هم قابل خدشه است.

جناب شیخ دلیل چهارم حضرات بر عدم وجوب اجتناب در شبهه غیر محصوره چیست؟

روایت ابو جارود است که گفت:

سألت أبا جعفر علیه السّلام عن الجبن، فقلت له: اخبرنی من رأی انّه یجعل فیه المیتهٔ.

فقال: أ من اجل مکان واحد یجعل فیه المیتهٔ، حرّم فی جمیع الارضین؟!

ص: ۳۸۷

اذا علمت انه میتهٔ فلا تأکله و ان لم تعلم فاستر و بع و کل.

و اللّه! انی لاعترض السوق، فاشتری بها اللحم و الجبن؛ و اللّه! ما اظنّ کلّهم یسمّون؛ هذه البربر و هذه السودان.

برداشت حضرات از دو فراز مورد نظر حدیث چیست؟

می گویند:

۱- جمله (از جهت اینکه یکجا در پنیر مردار قرار می‌دهند)، ظهور در این دارد که علم داشتن به وجود حرام سبب نمی‌شود که از آنچه احتمال حرام بودن در موردشان می‌رود، اجتناب شود.

۲- و جمله (و اللّه ما اظن کلّهم یسمّون)، ظهور در این دارد که گروهی در هنگام سر بریدن حیوانان نام خدا را نمی‌برند و علم به حرمت کشتار وجود دارد؛ لکن از تمام آنچه احتمال حرام بودنشان وجود دارد، اجتناب کردن واجب نیست.

جناب شیخ نظر شما راجع به برداشت مزبور چیست؟

به نظر من ممکن است، مراد روایت این باشد که:

اگر در یکجا، در پنیر مردار قرار می‌دهند، موجب نمی‌شود که اجتناب از پنیر دیگر مکانها واجب باشد.

طبق این تفسیر یک طرف مشتبه از محلّ ابتلاء خارج می‌شود و در چنین صورتی بحثی در عدم وجوب احتیاط نیست؛ نه اینکه اجتناب از دیگر پنیرهای مکان اوّل واجب نباشد.

زیرا در این صورت، روایت ربطی به موضوع بحث و ادّعای ما که (عدم وجوب احتیاط در شبهه غیر محصوره است) نخواهد داشت.

و امّا:

مراد از جمله (ما اظنّ کلّهم یسمّون) این است که: تحصیل ظنّ یا قطع به حلیّت واجب نیست، بلکه خریدن آن از بازار مسلمین کفایت می کند، بنا بر اینکه بازار مسلمانان اماره شرعی برای حلال بودن پنیر است، حتی اگر از فردی که مسلمان بودنش مجهول است، خریداری شود.

جناب شیخ مرادتان از عبارت (الّا ان یقال ... الخ) چیست؟

این است که: مگر گفته شود با وجود علم اجمالی به وجود حرام در بازار مسلمانان، دیگر بازار معتبر نیست، پس مجوزی برای ارتکاب آن وجود ندارد مگر اینکه شبهه، غیر محصوره باشد.

جناب شیخ دلیل پنجم حضرات بر عدم وجوب احتیاط در شبهه غیر محصوره چیست؟

تمسّک به اصل برائت است:

ص: ۳۸۸

یعنی اجتناب از طرف‌های علم اجمالی به جهت دفع ضرر محتمل است که در هریک از آن‌ها وجود دارد و روشن است که با فزونی اطراف علم اجمالی، توجهی به آن ضرر نمی‌شود.

مثل اهمیّت به احتمال مسموم بودن دو ظرف (که شبهه محصوره است) و عدم اهمیت به مسموم بودن یک ظرف در میان هزار ظرف (که شبهه غیر محصوره است).

پس به اصل برائت در غیر محصور تمسّک می‌شود، چرا که عقل در چنین احتمالی دفع کیفر احتمالی را الزامی نمی‌داند.

به عبارت دیگر:

وقتی اطراف شبهه زیاد شد و وسعت پیدا کرد، احتمالات را تضعیف می‌کند، به قدری که به عدم ملحق می‌شود، در اینجا دیگر دفع عقاب محتمل، محلّی از اعراب نخواهد داشت.

فی المثل:

اگر دو اناء در مقابل شما باشد و اجمالا بدانی که احدهما خمر است، در صورتی که احتمال را تقسیم کنیم میان دو اناء ۵۰/ ۰ احتمال می‌دهیم که این اناء خمر باشد و ۵۰/ ۰ احتمال می‌دهیم که آن اناء خمر باشد.

چنین احتمالی قوی و عقلائی است و دفع احتمال عقلائی، عقلا واجب است.

پس در چنین شبهه‌ای احتیاط و اجتناب از اطراف شبهه واجب است.

حال:

اگر خمر مزبور مردّد میان سه ظرف باشد، در هر اناء ۳۳/ ۰ احتمال داده می‌شود.

اگر خمر مزبور مردّد میان ۵۰ ظرف باشد، در هر اناء ۰۲/ ۰ احتمال داده می‌شود.

اگر خمر مزبور مردّد میان ۱۰۰۰ ظرف باشد، در هر اناء ۰۰۱/ ۰ احتمال داده می‌شود.

آیا چیزی که احتمال حرمتش ۰۰۱/ ۰ باشد کالعدم نیست؟ و احتمال خمریت در آن می‌رود؟

وقتی احتمال خمریت در آن نرفت، احتمال عقاب ندارد، اگر همچنین احتمالی داده شود نیش‌غولی و غیر قابل اعتناء است.

حال:

وقتی علم اجمالی منحل شد، هریک از این ۱۰۰۰ ظرف ملحق می‌شود به شک بدوی. شک بدوی هم که محلّ اجرای اصل برائت است و نه احتیاط.

شیخ چه پاسخی به دلیل مزبور داده است؟

پاسخی نفرموده است.

ص: ۳۸۹

نظر شما پیرامون دلیل فوق چیست؟

این است که:

وقتی علم اجمالی آمد، عقلا باید احتیاط نمود چه محصوره باشد چه غیر محصوره. چه احتمال ضعیف باشد و چه قوی. چرا؟ زیرا گرچه احتمال ضعیف است و لکن محتمل که عقاب باشد قوی است و مادامی‌که مؤمّن نیامده، مخالفت جایز نیست، مگر مؤمنی از قبیل عسر و حرج، اضطرار، عدم الابتلاء در کار باشد که در این موارد هم فرقی میان محصوره و غیر محصوره وجود ندارد.

پس مراد شیخ از عبارت (فافهم) در پایان دلیل چیست؟

شاید اشاره به این باشد که محتمل قوی است، پس باید احتیاط کرد.

- در هر حال موافقت قطعیّه با علم اجمالی در شبهات غیر محصوره لازم نیست.

جناب شیخ دلیل ششم حضرات بر مدّعای مورد بحث چیست؟

این است که:

غالبا در شبهات غیر محصوره همه اطراف شبهه محلّ ابتلاء مکلّف نیستند، بلکه برخی الاطراف مورد ابتلاء هستند.

در چنین مواردی اگر شبهه محصوره هم باشد اجتناب لازم نیست و علم اجمالی مؤثر نمی‌باشد تا چه رسد به شبهات غیر محصوره که در آنجا به طریق اولی احتیاط واجب نیست.

فی المثل شما احتمال می‌دهی که یکی از نانوائی‌های شهرتان نجس و یا غصبی است آیا تمام نانوائی‌های شهر محلّ ابتلاء شماست؟

خواهید گفت: خیر.

و یا فی المثل: یقین داری یکی از پنیرفروشی‌های شهر پنیرهایش نجس است آیا همه مغازه‌های شهر محلّ ابتلاء شماست. خواهید گفت: خیر.

خوب، وقتی همه اطراف، محلّ ابتلاء نباشد، و لو شبهه محصوره هم باشد، احتیاط واجب نخواهد بود چه رسد به شبهه غیر محصوره.

پاسخ شیخ به دلیل ششم حضرات چیست؟

پاسخی نفرموده است.

چه پاسخی می‌توان به دلیل مزبور داد؟

اینکه این دلیل نیز قابل خدشه بوده و مثبت مدّعای مورد بحث نمی‌باشد.

ص: ۳۹۰

زیرا ممکن است شبهه‌ای پیدا شود که همه اطرافش محلّ ابتلاء باشد، لذا از حضرات می‌پرسیم اگر چنین باشد، احتیاط لازم هست یا نه؟

فی المثل:

زمین اتاق محلّ زندگی شما محل سجده شماست، اگر اجمالا بدانی و احتمال بدهی که در جائی از این زمین، نجسی افتاده است و لکن ندانی کدام نقطه است چه می‌کنی؟

آیا این شبهه غیر محصوره نیست، قطعا خواهید گفت چرا، چون یک سجده‌گاه ممکن است از ۱۰۰۰/ ۱ زمین کف اتاق هم کمتر باشد.

حال می‌توانید بگوئید که همه این اتاق محلّ ابتلاء من نیست؟ خواهید گفت: خیر.

بلکه می‌گوئید: همه آن محلّ ابتلاء ماست.

از شما سؤال می‌کنیم اینکه همه‌اش محلّ ابتلاء شماست حکمش چیست؟ آیا باید احتیاط کرد یا نه؟

پس همه شبهات غیر محصوره این‌گونه نیستند که حضرات ادّعا نمودند.

ص: ۳۹۱

متن:

الأول أنّه هل یجوز ارتکاب جمیع المشتبهات فی غیر المحصورة بحیث یلزم العلم التفصیلی، أم یجب إبقاء مقدار الحرام؟

ظاهر إطلاق القول بعدم وجوب الاجتناب هو الأول، لکن یحتمل أن یکون مرادهم عدم وجوب الاحتیاط فیه فی مقابلهٔ الشبههٔ المحصورهٔ الّتی قالوا فیها بوجوب الاجتناب، و هذا غیر بعید عن مساق کلامهم. فحینئذ لا یعم معقد إجماعهم لحکم ارتکاب الکلّ، إلّا أنّ الأخبار لو عمّت المقام دلّت علی الجواز.

و أمّا الوجه الخامس، فالظاهر دلالته علی جواز الارتکاب، لکن مع عدم العزم علی ذلک من أوّل الأمر، و اما معه فالظاهر صدق المعصیهٔ عند مصادفهٔ الحرام، فیستحقّ العقاب.

فالأقوی فی المسألهٔ: عدم جواز الارتکاب إذا قصد ذلک من أوّل الأمر، فإن قصده قصد للمخالفهٔ و المعصیهٔ، فیستحقّ العقاب بمصادفهٔ الحرام.

و التحقیق: عدم جواز ارتکاب الکلّ، لاستلزامه طرح الدلیل الواقعی الدالّ علی وجوب الاجتناب عن المحرّم الواقعی، کالخمر فی قوله: «اجتنب عن الخمر»، لأنّ هذا التکلیف لا یسقط من المکلّف مع علمه بوجود الخمر بین المشتبهات، غایهٔ ما ثبت فی غیر المحصور: الاکتفاء فی امتثاله بترک بعض المحتملات، فیکون البعض المتروک بدلا ظاهریّا عن الحرام الواقعی، و إلّا فإخراج الخمر الموجود یقینا بین المشتبهات عن عموم قوله: «اجتنب عن کلّ خمر»، اعتراف بعدم حرمته واقعا، و هو معلوم البطلان.

هذا إذا قصد الجمیع من أوّل الأمر لأنفسها. و لو قصد نفس الحرام من ارتکاب الجمیع فارتکب الکلّ مقدّمهٔ له، فالظاهر استحقاق العقاب، للحرمهٔ من أوّل الارتکاب بناء علی حرمهٔ التجرّی.

فصور ارتکاب الکلّ ثلاث، عرفت کلّها.

ترجمه:

[تنبیهات شبهه غیر محصوره] تنبیه اوّل

تنبیه اوّل در این است که آیا ارتکاب همه اطراف مشتبه در شبهه غیر محصوره به نحوی که علم تفصیلی به حلیّت (هریک) لازم آید، جایز است یا باقی ماندن مقدار حرام (و اجتناب از آن) واجب است؟

ظاهر اطلاق این قول که اجتناب از اطراف شبهه واجب نیست، همان قول اوّل است، لکن احتمال

ص: ۳۹۲

دارد که مراد ایشان واجب نبودن احتیاط در شبهه غیر محصوره، در مقابل شبهه محصوره است که قائل به وجوب احتیاط در آن بودند و این (که اجتناب کلّی واجب باشد و اجتناب عن البعض واجب نباشد) از کلامشان دور نیست.

در این صورت اجماعشان بر حکم به ارتکاب الکل تعمیم ندارد (یعنی احتیاط کلی (از همه اطراف) واجب نیست ولی احتیاط جزئی می‌تواند واجب باشد)، مگر اینکه:

اگر اخبار (حلیّت) شامل این مقام (موارد علم اجمالی) هم بشود، (تا) دلالت بر جواز (ارتکاب) همه اطراف شبهه بکند (که گفتیم اخبار الحلّ مربوط به شبهات بدویّه‌اند و شامل موارد علم اجمالی نمی‌شود).

و امّا دلیل پنجم، علی الظاهر دلالتش بر جواز ارتکاب الکل است، لکن در صورت عدم قصد و اراده بر گناه و حرام از ابتدای امر، امّا در صورت قصد بر (دست‌یابی بر حرام) و مصادفت با حرام ظاهرا معصیت صدق می‌کند (و او گناهکار است).

پس (در صورت مصادفت با حرام) او مستحقّ مؤاخذه و عقاب است امّا قول قوی‌تر در این مسئله:

جایز نبودن ارتکاب الکل است در صورتی که قصد آن (حرام) بکند از اوّل امر زیرا قصد او قصد مخالفت و معصیت است.

در نتیجه در صورت مصادفت با واقع (حرام) مستحقّ عقاب است.

تحقیق این است که: ارتکاب الکل جایز نیست، زیرا مستلزم ردّ دلیل واقعی است که دلالت بر وجوب اجتناب از محرّم می‌کند مثل خمر در این قول شارع که می‌فرماید: اجتنب عن الخمر؛ زیرا این تکلیف (اجتنب) با وجوب علم اجمالی به وجود خمر در میان مشتبهات از عهده مکلّف برداشته نمی‌شود.

اکتفاء به ترك برخی محتملات در غیر محصوره جهت امتثال پس آن بعض متروك (که باقی‌مانده) بدل ظاهری است از حرام واقعی، وگرنه خارج کردن خمر موجود در میان مشتبهات از عموم این قول شارع که فرمود: اجتنب عن کل خمر، اعتراف به حرام نبودن خمر است در واقع، و این معلوم البطلان است.

این صورت زمانی است که قصد ارتکاب الکل را بکند بخاطر قصد ارتکاب به حرام و نه برای رسیدن به آن حرام. و اگر نفس حرام (و رسیدن به آن را) از ارتکاب الکل اراده کند، کلّ را به‌عنوان مقدّمه (رسیدن به آن) مرتکب می‌شود. پس ظاهر این است که از همان اوّلین طرف شبهه که مرتکب می‌شود بخاطر حرام مستحق عقاب است، بنا بر اینکه تجری را حرام بدانیم.

پس کلّ صور ارتکاب سه‌تاست که هریك را شناختی.

ص: ۳۹۳

تشریح المسائل

مقدّمهٔ بفرمائید بحث تا بدینجا پیرامون چه بود؟

در این بود که آیا موافقت قطعیّه و احتیاط در شبهه غیر محصوره واجب است یا نه؟

پاسخ چه شد؟

این شد که احتیاط کلّی در شبهه غیر محصوره واجب نیست.

در اینجا بحث بر سر چیست؟

بر سر این است که به فرض عدم وجوب احتیاط آیا موافقت احتمالیه واجب است یا نه؟

به عبارت دیگر آیا حد اقل باید از بعض الاطراف اجتناب نمود و آن را بدل از حرام واقعی فیما بین بدانیم؟ و یا اینکه موافقت احتمالیه هم لازم نبوده و ما آزادیم و حتّی مخالفت قطعیّه آن‌هم بلامانع است؟

چه پاسخی به سؤال مزبور داده می‌شود؟

می گوئیم:

اگر ما بودیم و قانون علم اجمالی می گفتیم که در شبهه غیر محصوره هم احتیاط واجب است و باید از همه اطراف شبهه اجتناب نمود.

امّا بر اساس ادلّه ششگانه به این نتیجه رسیدیم که در شبهه غیر محصوره احتیاط واجب نیست.

پس ماجرای مخالفت قطعیه در ما نحن فیه چه می‌شود؟

باید به همان ادلّه ششگانه برگردیم و مفاد و مقتضیات هریک را بررسی کرده پاسخ را پیدا کنیم.

با توجه به مقدّمه مراد از (هل یجوز ارتکاب جمیع المشتبهات ...) چیست؟

طرح همان سؤال فوق است مبنی بر اینکه:

آیا ارتکاب همه اطراف در شبهه غیر محصوره به نحوی که علم تفصیلی به حلیّت هریک لازم بیاید جایز است یا اینکه اجتناب از مقدار الحرام واجب است؟

مراد از (ظاهر اطلاق القول بعدم وجوب الاجتناب هو الاوّل ...) چیست؟

این است که برخی از ادلّه از جمله دلیل اوّل، سوم و پنجم مفادشان تعمیم و اطلاق داشته و علی الظاهر دلالت می کنند بر اینکه ارتکاب همه اطراف شبهه جایز است.

پس مراد از (لکن یحتمل ان یکون مرادهم عدم وجوب الاحتیاط فیه ....) چیست؟

این است که اگرچه معقد اجماع این است که اجتناب واجب نیست علی الاطلاق و لکن آنها این تعبیر را در مقابل شبهه محصوره بکار می‌برند.

ص: ۳۹۴

یعنی:

۱- در شبهه محصوره می گویند: اجتناب واجب است آنهم عن الکل.

۲- و در شبهه غیر محصوره می گویند: اجتناب واجب نیست آنهم عن الکل.

یعنی احتیاط کلّی واجب نیست، نه اینکه مرادشان این باشد که اجتناب عن البعض و احتیاط جزئی هم واجب نباشد.

و لذا به قرینه مقابل مطلب حلّ می‌شود.

پس مراد از (الّا انّ الاخبار لو عمّت المقام دلّت علی الجواز) چیست؟

این است که چنانکه قبلاـ هم پاسخ دادیم، اخبار حلیّت مربوط به شبهات بدویّه است و شامل موارد علم اجمالی نمی‌شود تا بحث شود که آیا دلالت بر جواز ارتکاب کلّ دارند یا نه؟

مراد از (و امّا الوجه الخامس، فالظاهر دلالته علی جواز الارتکاب ...) چیست؟

این است که دلالت دلیل پنجم نیز علی الظاهر بر این بود که: چون در شبهه غیر محصوره احتمالات تضعیف می‌شوند و وجودشان کالعدم است چنین شبهه‌ای ملحق به شبهه بدویه می‌شود و لذا ارتکاب اطراف شبهه جایز است لکن به شرط اینکه از اوّل عزم و اراده بر گناه و معصیت نداشته باشد.

در نتیجه:

وقتی علم اجمالی منحل شود، اطراف شبهه نیز ملحق شود به شک بدوی، شک بدوی هم که محل اجرای اصل برائت است، پس احتیاط از اطراف شبهه لازم نیست.

پس مراد از (فالاقوی فی المسألة: عدم جواز الارتکاب اذا ... الخ) چیست؟

این است که اگر از اوّل قصدش از ارتکاب اطراف شبهه، گناه و معصیت باشد چنین ارتکاب جایز نیست.

زیرا قصد او قصد بر مخالفت و معصیت است، پس در صورت مصادفت با حرام مستحق مؤاخذه و عقاب است.

به عبارت دیگر: گرچه احتمال ضعیف است لکن محتمل که عقاب باشد قوی است پس مادامی که مؤمّن نیامده، مخالفت قطعیّه جایز نیست، مگر مؤمنی از قبیل عسر و حرج، اضطرار، عدم الابتلاء پیش بیاید.

پس مراد از (و التحقیق: عدم جواز ارتکاب الکلّ: لاستلزامه طرح الدلیل ...) چیست؟

این است که ارتکاب همه اطراف شبهه دفعهٔ واحدهٔ جایز نیست، چرا که مستلزم ردّ دلیل واقعی است که دلالت بر وجوب اجتناب از محرّم واقعی می کند مثل خمر در این سخن شارع که می‌فرماید:

ص: ۳۹۵

اجتنب عن الخمر، و این اجتناب از خمر با وجود علم اجمالی به وجود خمر در میان مشتبهات از عهده مکلّف برداشته نمی‌شود.

مرادتان از اینکه گفتید ارتکاب الکلّ دفعهٔ واحدهٔ در شبهه غیر محصوره جایز نیست چه می‌باشد؟

این است که:

گاهی مکلّف در باب شبهات غیر محصوره، همه اطراف شبهه را مرتکب می‌شود که دارای دو صورت است:

۱- گاهی همه اطراف شبهه را دفعهٔ واحدهٔ و یکجا مرتکب می‌شود، که جایز نیست.

فی المثل ۱۰۰۰ عدد شیشه آب معدنی دارد که اجمالاً می‌داند تعدادی از آنها نجس است، در عین حال یکجا و در یک مجلس یعنی به بیع واحد آنها را می‌فروشد، چنین بیعی جایز نمی‌باشد، چرا که حین المعامله یقین تفصیلی به مخالفت دارد و چنین مخالفتی بالاجماع باطل است.

۲- و گاهی همه اطراف شبهه را تدریجا مرتکب می‌شود که این خود دارای سه صورت است:

۱- مکلّف به تدریج همه اطراف شبهه را مرتکب می‌شود، اگرچه از اول چنین بنائی را نداشت در این صورت تا یک طرف باقی است، ارتکاب باقی اطراف بلامانع است، لکن به آن یکی باقیمانده که رسید باید از آن اجتناب کرده و به‌عنوان بدل از حرام واقعی قرار دهد.

چرا؟

چون اگر آن یکی را نیز مرتکب شود، یقین پیدا می‌کند که حرامی را مرتکب شده است و این مخالفت عملیّه قطعیّه با اجتنب است، چه دفعهٔ صورت پذیرد چه تدریجا.

۲- مکلّف از اوّل تعمیم بر ارتکاب الکل را دارد و لکن قصد سوء ندارد در این صورت:

چون در ضمن قصد ارتکاب کل، قصد ارتکاب حرام هم دارد و لکن نه برای دست‌یابی به حرام، تا زمانی که آن حرام واقعی موجود در اطراف را مرتکب نشده است ارتکابش حرام نیست. لکن با ارتکاب حرام، معصیت کرده که این معصیت موجب مؤاخذه و عقاب اوست.

البته فرقی نمی‌کند که این ارتکاب حرام با نوشیدن اوّلین مایع باشد و یا آخرین مایع.

۳- مکلّف از ابتدا قصد ارتکاب الکل را دارد، لکن به منظور دست‌یابی به حرام واقعی به نحوی که اگر تفصیلا حرام واقعی را می‌شناخت، تنها همان را مرتکب می‌شد.

در این صورت:

شخص با اوّلین ارتکابش و لو مصادف با واقع نباشد، متجرّی است.

ص: ۳۹۶

حال:

اگر ما تجری را حرام بدانیم چنین شخصی از ابتدای امر معصیت کار است چه مصادف با واقع (حرام) باشد، چه نباشد.

و اگر تجرّی را حرام نـدانیم، تنها قبح فاعلی در کار است چنانکه حق هم همین است و لذا مکلّف به خاطر این تجری مورد عقاب و مؤاخذه واقع می‌شود.

نظر شیخ در پاسخ به سؤال اصلی و اساسی این بحث چیست؟

این است که:

۱- در شبهات محصوره: هم مخالفت قطعیّه حرام است، هم موافقت قطعیّه واجب.

۲- در شبهات غیر محصوره: مخالفت قطعیّه حرام و لکن موافقت قطعیّه واجب نیست.

ص: ۳۹۷

متن:

الثانی اختلف عبارات الأصحاب فی بیان ضابط المحصور و غیره: فعن الشهید و المحقّق الثانیین و المیسی و صاحب المدارک: أنّ المرجع فیه إلی العرف، فهو: ما کان غیر محصور فی العادة، بمعنی أنّه یعسر عدّه، لا ما امتنع عدّه، لأنّ کلّ ما یوجد من الأعداد قابل للعدّ و الحصر.

و فیه- مضافا إلی أنّه إنّما یتّجه إذا کان الاعتماد فی عدم وجوب الاجتناب علی الإجماع المنقول علی جواز الارتکاب فی غیر المحصور، أو علی تحصیل الإجماع من اتّفاق من عبّر بهذه العبارة الکاشف عن إناطة الحکم فی کلام المعصوم علیه السّلام بها-: أنّ تعسّر العدّ غیر متحقّق فیما مثّلوا به لغیر المحصور کالألف مثلا، فإنّ عدّ الألف لا یعدّ عسرا.

و ربّما قیّد المحقّق الثانی عسر العدّ بزمان قصیر، قال فی فوائد الشرائع- کما عن حاشیة الإرشاد- بعد أن ذکر أنّ غیر المحصور من الحقائق العرفیّة:

إنّ طریق ضبطه أن یقال: لا ریب أنّه إذا أخذ مرتبة علیا من مراتب العدد کألف مثلا، قطع بأنّه ممّا لا یحصر و لا یعدّ عادة، لعسر ذلک فی الزمان القصیر، فیجعل طرفا، و یؤخذ مرتبة أخری دنیا جدّا کالثلاثة یقطع بأنّها محصورة، لسهولة عدّها فی الزمان الیسیر، و ما بینهما من الوسائط کلّما جری مجری الطرف الأول الحق به، و کذا ما جری مجری الطرف الثانی الحق به، و ما یعرض فیه الشکّ یعرض علی القوانین و النظائر، و یراجع فیه القلب، فإن غلب علی الظنّ إلحاقه بأحد الطرفین فذاک، و إلّا عمل فیه بالاستصحاب إلی أن یعلم الناقل.

و بهذا ینضبط کلّ ما لیس بمحصور شرعا فی أبواب الطهارة و النکاح و غیرهما.

أقول: و للنّظر فیما ذکره قدّس سرّه مجال.

أمّا أوّلا: فلأنّ جعل الألف من غیر المحصور مناف لما علّلوا عدم وجوب الاجتناب به: من لزوم العسر فی الاجتناب، فإنّا إذا فرضنا بیتا عشرین ذراعا فی عشرین ذراعا، و علم بنجاسة جزء یسیر منه یصحّ السجود علیه نسبته إلی البیت نسبة الواحد إلی الألف، فأیّ عسر فی الاجتناب عن هذا البیت و الصّلاة فی بیت آخر؟ و أیّ فرق بین هذا الفرض، و بین أن یعلم بنجاسة ذراع منه أو ذراعین ممّا یوجب حصر الشبهة؟ فإنّ سهولة الاجتناب و عسره لا یتفاوت بکون المعلوم إجمالا قلیلا أو کثیرا. و کذا لو فرضنا أوقیة من الطعام تبلغ ألف حبّة بل أزید یعلم بنجاسة أو غصبیّة حبّة منها، فإن جعل هذا من غیر المحصور ینافی تعلیل الرخصة فیه بتعسّر الاجتناب.

ص: ۳۹۸

و أمّا ثانيا: فلأنّ ظنّ الفقيه بكون العدد المعيّن جاريا مجرى المحصور فى سهولة الحصر أو مجرى غيره، لا دليل عليه.

و اما ثالثا: فلعدم استقامة الرّجوع فى مورد الشكّ إلى الاستصحاب حتّى يعلم الناقل، لأنّه إن اريد استصحاب الحلّ و الجواز كما هو الظاهر من كلامه، ففيه: أنّ الوجه المقتضى لوجوب الاجتناب فى المحصور- و هو وجوب المقدّمة العلميّة بعد العلم بحرمة الأمر الواقعى المردّد بين المشتبهات- قائم بعينه فى غير المحصور، و المانع غير معلوم، فلا وجه للرّجوع إلى الاستصحاب.

إلّا أن يكون نظره إلى ما ذكرنا فى الدليل الخامس من أدلّة عدم وجوب الاجتناب: من أنّ المقتضى لوجوب الاجتناب فى الشبهة الغير المحصورة- و هو حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل- غير موجود، و حينئذ فمرجع الشكّ فى كون الشبهة محصورة أو غيرها إلى الشّك فى وجود المقتضى للاجتناب، و معه يرجع إلى أصالة الجواز.

لكنّك عرفت التأمّل فى ذلك الدليل، فالأقوى: وجوب الرّجوع مع الشّك إلى أصالة الاحتياط، لوجود المقتضى و عدم المانع.

و كيف كان: فما ذكروه: من إحالة غير المحصورة و تميّزه إلى العرف، لا يوجب إلا زيادة التحيّر فى موارد الشكّ.

ص: ۳۹۹

ترجمه:

تنبیه دوم: ضابطه محصور و غیر محصور بودن شبهه

آراء اصحاب ما در بیان ضابطه و معیار محصور بودن شبهه از غیر آن متفاوت است.

بنابراین:

معیار شهید ثانی و محقّق ثانی و میسی و صاحب مدارک در تعیین و تشخیص غیر محصوره، رجوع به عرف است. پس آن چیزی است که عادةً و عرفا غیر محصوره است به این معنا که شمارش آن (در زمان کم) دشوار است، نه اینکه (شمارش) غیرممکن باشد، زیرا هر عددی از اعداد که یافت شود قابل معدود و محصور بودن (و قابل شمارش) است.

مناقشه شیخ در قول مذکور این است که علاوه بر اینکه تعریف مذکور وقتی موجّه است که در عدم وجوب اجتناب بر جواز ارتکاب (اطراف الکل) در غیر محصوره بر اجماع منقول یا بر تحصیل اجماع منقول از اتفاق‌نظر کسانی که به این عبارت از آن تعبیر کرده‌اند که کاشف از معیار در قول معصوم است تکیه شود، اینکه شمارش آنچه (۱۰۰۰) در مثال برای غیر محصور آوردند (و ادّعا نمودند که) غیر متحقّق است (درست نیست) زیرا شمارش ۱۰۰۰ (در زمان بیشتر) دشوار شمرده نمی‌شود.

ضابطه محقّق ثانی در فوائد الشرائع محقّق ثانی مشکل بودن شمارش را مقیّد کرده است به زمان کم و در فوائد الشرائع (چنانکه در حاشیه ارشاد نیز موجود است)، پس از ذکر اینکه غیر محصوره از حقایق عرفیّه است فرموده:

طریقه ضبط غیر محصوره این است که گفته شود:

۱- تردیدی نیست که اگر مرتبه عالیه عددی از اعداد مثل ۱۰۰۰ مثلا در نظر گرفته شود قطع حاصل می‌شود به اینکه از اموری است که عادةً و عرفا معدود و محصور نیست، به دلیل دشواری شمارش آن در زمان کوتاه، پس در یک طرف قرار می‌گیرد (و غیر محصوره شمرده می‌شود) و مرتبه دیگری که ادنی (و کمترین) است مثل ۳ در نظر گرفته می‌شود که یقین حاصل می‌شود که محصوره است. به دلیل آسانی شمارش آن در زمان کوتاه و آنچه (اعدادی) که ما بین این دو طرف قرار دارند، هریک که جاری مجرای طرف محصوره‌اند به آن ملحق می‌شوند و همچنین اعدادی که جاری مجرای غیر محصوره‌اند به آن ملحق می‌شوند و آنچه شک در تشخیص آن عارض می‌شود بر اشباه و نظائر عرضه می‌شوند.

ص: ۴۰۰

پس اگر ظن (تو) غلبه کرد بر الحاق آن به یک طرف، پس آن‌چنان است (و تو آن را ملحق کن به همان طرف) و به مظنّه عمل کن و الّا اگر ظنّ حاصل نشد برای تو، به استصحاب عمل می‌شود تا علم به ناقل حاصل شود و با این ضابطه حکم تمام مواردی که محصوره نیستند و مشکوک‌اند در باب‌های طهارت و نجاست منضبط و مورد تشخیص واقع می‌شوند.

مناقشه شیخ در آنچه جناب محقّق افاده فرمود اعتراض اوّل می‌گویم: برای بررسی و نظر در آنچه جناب محقّق فرمود فرصتی است: اوّلا: قرار دادن عدد ۱۰۰۰ به صورت غیر محصوره (به حساب اینکه شمارشش در زمان کوتاه مشکل است اگرچه با تعریف و تمثیل خود ایشان می‌سازد و لکن) منافی آن چیزی است که عدم وجوب اجتناب را بدان معلّل کرده‌اند و آن عبارتست از لزوم عسر و حرج در (اثر) اجتناب (یعنی که ۱۰۰۰ عسرآور نیست).

پس اگر ما اتاقی را فرض کنیم که ۲۰ ذراع در ۲۰ ذراع است و نجاست جزء کمی از آنکه سجده برآن صحیح است و نسبتش به (آن) اتاق (مثل)، نسبت یک به هزار است، چه عسر و حرجی در اجتناب از این اتاق و نماز در اتاق دیگر وجود دارد؟ و چه فرقی است میان این فرض (که ۱۰۰۰/ ۱ آن نجس است) و میان اینکه نجاست یک ذرع و یا دو ذرع از آنکه موجب حصر (و محصوره بودن) شبهه است؟ زیرا (در) سهولت اجتناب و دشواری آن فرقی نمی‌کند که (مقدار نجس) معلوم بالاجمال کم باشد و یا زیاد.

و این‌چنین است اگر ظرفی از طعام (مثلا برنج و یا تخمه) را فرض کنیم که (تعدادش) به ۱۰۰۰ حبّه و بلکه بیشتر از آن می‌رسد و نجاست یا غصبیّت یک دانه از آن معلوم است.

پس: (غیر محصوره) قرار دادن این ظرف منافی با تعلیل رخصت در آن است (آنهم) به سبب تعسّر اجتناب.

اعتراض دوّم شیخ و امّا ثانیا: دلیلی بر (حجیّت) ظنّ فقیه به اینکه فلان عدد معیّن جاری مجرای (فلان) محصور است در سهولت حصر یا جاری مجرای غیر محصور است، وجود ندارد.

اعتراض سوّم شیخ و امّا ثالثا: رجوع در هنگام شک، به استصحاب، تا اینکه ناقل روشن شود، صحیح نیست؛ زیرا اگر (از

ص: ۴۰۱

استصحاب) اراده شده باشد استصحاب حلیّت و جواز چنانکه از ظاهر کلام ایشان برمی‌آید، پس در آن این اشکال وجود دارد که: آن دلیلی که وجوب احتیاط را در شبهه محصوره اقتضاء می‌کرد و آن دلیل عبارت بود از وجوب مقدّمه علمیّه پس از علم اجمالی به حرمت امر واقعی مردّد میان مشتبهات، همان دلیل بعینه در غیر محصوره (نیز) قائم است (یعنی در شبهه غیر محصوره هم اجمالا می‌دانیم یکی خمر است و تکلیف منجّز می‌باشد و احتمال عقاب می‌رود و دفع چنین احتمالی واجب است و باید احتیاط نمود) و مانع (از وجوب احتیاط هم که غیر محصوره بودن است) نامعلوم است (چون ما شک داریم که این مورد غیر محصوره هست یا نه).

پس (وقتی مقتضی که اجتنب است موجود است و مانع هم مفقود، یعمل علی المقتضی).

پس دلیلی بر رجوع به استصحاب حلیّت وجود ندارد.

مگر اینکه نظر محقّق (در جریان استصحاب حلیّت برآن مکتبی باشد که ما) در دلیل پنجم از ادلّه عدم وجوب اجتناب ذکر نموده و گفتیم که مقتضی (که همان حکم عقل به وجوب دفع ضرر محتمل است) برای وجوب اجتناب، در شبهه غیر محصوره موجود نیست (همان‌طور که در شک بدوی مقتضی برای وجوب اجتناب موجود نیست، وقتی این‌چنین شد) پس بازگشت شک در اینکه شبهه محصوره است یا غیر محصوره به شک در وجود مقتضی است در اجتناب، و در صورت شک رجوع می‌شود به اصالهٔ الحلیّهٔ و الجواز.

امّا (گفتیم که دلیل پنجم مبتلا به ضعف است و احتمال عقاب هر قدر هم که ضعیف باشد دفعش واجب است).

پس قول قوی‌تر وجوب رجوع به اصالهٔ الاحتیاط است در صورت شک (بر اینکه مورد محصوره است یا غیر محصوره) به دلیل وجود مقتضی و (شک) در مانع.

درهرصورت پس آنچه را که مشهور علماء فرمودند: که ملاک شبهه غیر محصوره عرف است، موجب نمی‌شود مگر افزایش تحیّر و سرگردانی در موارد شک را (چون هر مطلبی هم در نظر عرف روشن روشن نیست، حتی در مورد مسأله آب).

ص: ۴۰۲

تشریح المسائل

تاکنون بحث پیرامون چه مسأله‌ای بودی؟

پیرامون حکم شبهه غیر محصوره بود.

در این امر ثانی بحث چگونه است و پیرامون چه مسأله‌ای است؟

بحث یک بحث موضوعی است و پیرامون تعریف و بیان ضابطه کلّی در شبهه غیر محصوره است.

یعنی راه تشخیص محصوره بودن و غیر محصوره بودن در اینجا مورد بررسی است.

مقدّمهٔ بفرمائید مراد از حقایق لغویّه، حقایق شرعیّه، حقایق متشرعه و حقایق عرفیّه عامه و خاصه چیست؟

۱- حقایق لغویه، لغاتی هستند که عند اللغویین حقیقت در معانی هستند مثل اسد در حیوان مفترس.

۲- حقایق شرعیه، لغات و الفاظی هستند که عند الشارع حقیقت در معانی هستند.

مثل صلاهٔ در اعمال مخصوصه.

۳- حقایق متشرعه که عند المسلمین حقیقت در معانی هستند.

مثل وجوب، استحباب، اباحه.

۴- حقایق عرفیّه عامّه، الفاظ و عباراتی هستند که عرفا حقیقت در معنای عامی هستند.

مثل دابّه نسبت به اسب و یا حیوان نسبت به غیر انسان.

۵- حقایق عرفیّه خاصه، الفاظ و لغاتی هستند که عند الاصولیین و یا نحویین و یا مناطقه و یا فقهاء، حقیقت در معنای خاصّی هستند.

با توجه به مقدّمه فوق بفرمائید کدامیک از معانی فوق از شبهه غیر محصوره اراده شده است؟

معنای عرفی آن.

چه ضابطه‌ای برای شناخت و تعیین شبهه غیر محصوره از محصوره بیان شده است؟

شهید ثانی، محقّق ثانی و صاحب مدارک، ضابط و معیار در تشخیص محصوره بودن از غیر محصوره بودن اطراف شبهه را عرف و عقلاء عالم قرار داده‌اند.

تعریف عرف عقلاء از شبهه محصوره و غیر محصوره چیست؟

۱- هر عددی که شمردن آن در نزد عرف دشوار باشد، مثل عدد ۱۰۰۰ و ۱۰۰/۰۰۰ و ... که شبهه در آن غیر محصوره است.

۲- و هر عددی که شمردن آن عند العرف و بر حسب عادت آسان باشد مثل، عدد ۲، ۴ و ۱۰ و ... که شبهه در آن محصوره است.

ص: ۴۰۳

مراد شیخ از عبارت (و فیه: مضافا الی انّه انّما یتّجه اذا کان الاعتماد ...) چیست؟

این است که دو اشکال و اعتراض به ضابطه مذکور وارد است مبنی بر اینکه:

۱- رجوع به عرف در مواردی است که لفظی و یا عنوانی در لسان آیه، روایت و یا اجماعی که کاشف از قول معصوم است آمده باشد و شارع در جهت تبیین آن میزانی قرار نداده باشد، و لذا جهت شناخت حدود آن موضوع به عرف مراجعه می‌شود.

و حال آنکه در آیات و روایات حرفی از شبهه محصوره و غیر محصوره نیست و گفتیم دو اصطلاح مورد استفاده در میان فقهاء است، و لذا ممکن است در معقد اجماع آمده باشد امّا ادلّه ما منحصر به اجماع نیست بلکه ادلّه متعدّد دیگری داریم که این عنوان در آنها مطرح نبود.

پس باید ضابطه‌ای ذکر نمود که با همه ادلّه تطبیق کند.

۲- شما برای غیر محصوره به عدد هزار مثال زدید و گفتید شمارش آن دشوار است، این مطلب مقداری اجمال و ابهام دارد، چرا که شمردن عدد ۱۰۰۰ اگرچه در زمان قلیل مثل یک دقیقه دشوار است و لکن در زمان چند دقیقه بسیار آسان است.

مخصوصا با ابزار و وسائل الکترونیکی دیگر امروز این مسئله مطرح نیست چرا که صدها هزار عدد و یا شیء را در یک دقیقه شمارش می‌کنند.

مراد از (و ربّما قید المحقّق الثانی عسر العدّ بزمان قصیر ....) چیست؟

این است که مرحوم محقّق ثانی در رفع اشکال شماره دو قیدی را به ضابطه مذکور افزوده است و آن عبارت است از اینکه: هر عددی که شمارش آن در زمان قلیل آسان باشد او محصوره است و هر عددی که شمارش آن در زمان قلیل مشکل باشد و لو در زمان طویل آسان باشد، غیر محصوره است.

پس مراد از (انّ طریق ضبطه ان یقال: لا ریب ... الخ) چیست؟

ادامه فرمایش جناب محقّق است مبنی بر اینکه:

۱- برخی از مراتب عالیه عدد یقینا غیر محصوره است مثل عدد ۱۰۰۰، چرا که شمارش آن در زمان قلیل دشوار است.

۲- برخی از مراتب نازله عدد قطعا محصوره است مثل عدد ۲، ۳، ۱۰ و .... حال در این میان:

- یک سری از اعداد جاری مجرای عدد هزارند مثل ۸۰۰ و ۹۰۰ و در غیر محصوره بودن حکم هزار را دارند.

- یک سری از اعداد هم جاری مجرای عدد ۲ و ۳ هستند مثل عدد ۵، ۱۰، ۲۰ و ... و در محصوره بودن حکم عدد ۳ را دارند.

ص: ۴۰۴

امّا پاره‌ای از اعداد هم مشکوک‌اند که آیا ملحق به عدد سه هستند و یا به عدد ۱۰۰۰؟

مثل عدد ۴۰۰ و ۵۰۰ و ۶۰۰

– در این موارد معیار ظنّ غالب است یعنی اگر برای مجتهدی ظنّ غالب به الحاق این اعداد به یک طرف از دو طرف اعلی و ادنی حاصل شد به مظنّه عمل می‌کند و اگر حاصل نشد استصحاب می‌کند تا زمانی که ناقل حاصل شود.

به عبارت دیگر محقّق (ره) می‌فرماید:

برخی از اعداد و آمار محصور و متیقّن است مثل: ۲ و ۳ و برخی هم غیر محصور و متیقّن است مثل ۱۰۰۰ و ...

حال:

– برخی اعداد هم میان این دو متیقّن قرار گرفته و مشکوک‌اند.

وظیفه ما در مورد این مشکوکات چیست؟

– محقّق می‌فرماید:

ببین کدام ارقام و اعداد مشابه طرفین‌اند، ملحق کنید به طرفین.

فی المثل:

اگر از دو عدد ۴۰۰ و ۶۰۰، شمارش ۶۰۰ در زمان کوتاه همچون ۱۰۰۰ مشکل است آن را ملحق کن به ۱۰۰۰.

و اگر از دو عدد مزبور ۴۰۰ شمارشش در زمان کوتاه آسان است آن را ملحق کنید به ثلاث.

پس ایشان در ابتداء مسئله اعداد مشکوک ما بین محصور و غیر محصور را از راه شبهات و ملحق کردن آن را مورد بررسی و تبیین قرار داد.

اگر از راه تشابه نشد و اعداد مزبور باز هم مشکوک ماند چه؟

می‌فرماید: ببین ظنّ تو، تو را به کدام طرف می‌کشاند عدد را ملحق به همان طرف کن.

منشأ این ظنّ کجاست؟

اشباه و نظائر است یعنی ببین، در میان مردم با عدد ۴۰۰ چگونه برخورد می‌شود و آن را چگونه حساب می‌کنند.

آیا اشتباه و نظائر آن یکنواخت است یا مختلف؟

یعنی آیا عدد ۴۰۰ را اغلب قابل شمارش به حساب می‌آورند یا اغلب غیر قابل شمارش درهرصورت شما به رأی اغلب عمل کن.

ص: ۴۰۵

و اگر مختلف است یعنی عدد ۴۰۰ را در برخی چیزها قابل شمارش و در برخی چیزها غیر قابل شمارش باز به رأی آنها عمل کن.

اگر گفته شود بیشتر یحصی حساب می‌کنند و برخی هم گاهی لا یحصی چه؟

باز هم باید یحصی را بگیرید که غالب است.

اگر سؤال شود که برخی ۴۰۰ را یحصی و برخی آن را لا یحصی بحساب می‌آورند و در اینجا غلبه‌ای وجود ندارد چه؟ در اینجا چه باید کرد؟

می‌فرماید: به استصحاب تمسّک کنید.

مراد جناب محقّق از (و بهذا ینضبط کلّ ما لیس بمحصور شرعا ...) چیست؟

این است که با این ضابطه می‌توانید حکم تمام موارد را مشخّص کرده و محصور بودن را از غیر محصوره بودن تمیز دهید.

۱- چه در باب طهارت و نجاست که فی المثل علم اجمالی به نجاست یکی از صدها مایع.

۲- چه در باب نکاح که علم اجمالی دارید به حرمت نکاح یکی از دختران شهرتان.

۳- و چه در ابواب دیگر از قبیل غصبیّت، حرمت، میته بودن و ...

نظر جناب شیخ در رابطه با ضابطه مذکور چیست؟

این است که این ضابطه در هر سه مرحله مبتلای به اشکال است.

اشکال مرحله اوّل ضابطه جناب محقّق چیست؟

این است که ضابط محقّق با تمثیل می‌سازد لکن با تعلیل نمی‌سازد.

با کدام تعلیل نمی‌سازد؟

این حضرات علّت آوردند که چون اجتنابشان از شبهه غیر محصوره غالبا عسرآور است.

پس احتیاط از آن لازم نیست.

حال شما که عدد ۱۰۰۰ را به‌عنوان شبهه غیر محصوره مثال زدید آیا اجتناب از آن غالبا عسرآور است؟ باید بگوئید خیر، چرا که از این مغازه عبور کرده سراغ مغازه دیگر می‌روید چه عسر و حرجی؟ عسر و حرجی در کار نیست.

پس می‌توانید که احتیاط کنید و لذا اگرچه این ضابطه با تمثیل می‌سازد ولی با تعلیل خود شما نمی‌سازد. به عبارت دیگر: شما گفتید عدد ۱۰۰۰ غیر محصوره است، سپس گفتید در غیر محصوره احتیاط واجب نیست. چرا که عسر و حرج دارد.

به شما می‌گوئیم: دو جمله فوق متنافیانند. چرا؟ زیرا اگر فرض کنیم که:

ص: ۴۰۶

۱- اتاقی که در آن نماز می‌خوانیم ۱۰ متر در ۲۰ متر یعنی ۲۰۰ است.

۲- در این سطح ۱۰۰۰ نقطه جهت سجده قابل تصویر است.

۳- اجمالا می‌دانید که یکی از این هزار نقطه نجس شده است.

حال بفرمایید:

۱- در اینجا چه عسر و حرجی در وجوب اجتناب از این اتاق بوجود می‌آید.

۲- چه فرقی بین فرض فوق با فرض اینکه ما علم اجمالی پیدا کنیم که دو متر از این خانه ۲۰۰ متری نجس شده است وجود دارد؟ آیا سهولت اجتناب از خانه در هر دو فرض وجود ندارد؟ خواهید گفت چرا می‌توان آن اتاق را رها کرده در محلّ دیگری نماز خواند و هکذا در موارد دیگر.

پس در سهولت و مشقّت اجتناب فرقی نمی‌کند که معلوم بالاجمال قلیل باشد یا کثیر.

دوّمین اشکال شیخ به ضابطه محقّق چیست؟

این است که ایشان گفتند هرکجا در تشخیص اینکه کدام عدد محصور و کدام غیر محصور است، معیار ظنّ غالب است و ما در جواب می‌گوئیم:

اوّلا: ظنّ مجتهد برای دیگران ارزشی ندارد و اگر هم دارای ارزشی باشد برای خود اوست.

ثانیا: مکرّر گفته شد که اصل اوّلی در باب ظنّ حرمت عمل به آن است الّا ما خرج بالدلیل.

لذا این ظن غالبی که شما مطرح کرده‌اید، دلیل بر اعتبارش وجود ندارد.

سوّمین اشکال شیخ به ضابطه محقّق چیست؟

این است که اینجا جای استصحاب حلیّت و جواز نیست بلکه جای اصالهٔ الاحتیاط است.

پاسخ شیخ را تبیین کنید؟

محقّق فرمود اگر دستتان از مراحل مختلف کوتاه شد به استصحاب مراجعه کنید شیخ می‌فرماید مرادتان از استصحاب چیست؟

محقّق می‌فرماید استصحاب الحلیّه.

یعنی اطراف شبهه نوعا سابقه‌اش حلیّت است، حال اگر در این اطراف شک کردی که محصوره‌اند یا غیر محصوره و آیا حلال‌اند یا حرام؟ همان حلیّت را استصحاب کنید.

شیخ می‌فرماید: شما حقّ ندارید در اینجا استصحاب الحلیّه اجرا کنید، مگر قبلا- در دلیل سوم و پنجم نگفتیم که وقتی پای علم اجمالی به میان می‌آید پای اصول عملیه را قطع می‌کند و دیگر نوبت به این اصول نمی‌رسد.

ص: ۴۰۷

در آنجـا گفـتیم که فرقی نمی‌کنـد که سابقه‌اش حلیّت باشـد و یـا حرمت، چون شـما اجمالاـ می‌دانی احـد الإنـاءین خمر است و یا می‌دانی هر دو اناء خلّ بوده حال یکی تبـدیل شـده به خمر و یا هر دو خمر بوده حال یکی از آن دو تبـدیل شده به خلّ، و لذا فرقی نمی‌کند و باید از اطراف شبهه اجتناب کنی.

به عبارت دیگر گفتیم:

۱- اجمالا می‌دانی یکی خمر است.

۲- مقتضی که اجتنب عن الخمر باشد موجود، مانع هم مفقود است.

پس دفع عقاب محتمل واجب و باید از اطراف شبهه اجتناب کنی.

در نتیجه وقتی علم اجمالی آمد دیگر نه برائت حق ورود دارد و نه استصحاب.

به عبارت دیگر: دلیل مزبور که در مقام ثانی جهت وجوب احتیاط در شـبهه محصوره اقامه کردیم به طور مساوی شـبهات محصوره و غیر محصوره را دربر گرفته شامل می‌شود.

پس مقتضـی که اجتنب باشـد برای وجوب اجتنـاب موجود است و تنها چیزی که از جریان احتیاط مانع می‌شود، غیر محصوره بودن شبهه است. حال آنکه علی الفرض این عنوان غیر محصوره بودن در موارد مشکوک‌که از قبیل ۲۰۰ یا ۳۰۰ محرّز نیست.

پس شک در وجود مانع داریم، در نتیجه مقتضی اثر خودش را می‌گذارد، فیجب الاحتیاط.

پس مراد شیخ از (الّا ان یکون نظره الی ما ذکرنا فی الدلیل الخامس ... الخ) چیست؟

این است که ممکن است جناب محقّق که دسـتور به استصـحاب حلیّت داده مورد را از قبیل شک در مقتضی به حساب آورده است و دلیل پنجم از ادلّه ششگانه را برای شبهه غیر محصوره در نظر گرفته است.

بـدین معنا که وقتی اطراف شـبهه زیاد شد، هریک از مشـتبهات حال شک بدوی را پیدا می‌کند و یا به عبارت دیگر منحلّ به شـک بدوی می‌شود و اصل در شک بدوی برائت است و حلیّت.

و لذا محقّق می‌گوید:

۱- شبهه محصوره یقتضی وجوب الاحتیاط و شبهه غیر محصوره لا یقتضی وجوب الاحتیاط.

۲- فرض ما این است که نمی‌دانیم این شبهه در اینجا محصوره است یا غیر محصوره، این می‌شود شک در مقتضی.

وقتی شک در مقتضی شد لا یعمل المقتضی عمله، در نتیجه استصحاب الحلیّه جاری می‌کنیم.

پاسخ جناب شیخ به این نظر چیست؟

دلیل پنجم قابل خـدشه و بلافایـده است، چرا که عقاب محتمل و لو ضـعیف هم که باشد انسان را وادار به احتیاط می‌کند در نتیجه: شبهه چه محصوره باشد چه غیر محصوره، اقتضاء می‌کند وجوب احتیاط را.

ص: ۴۰۸

متن: و قال کاشف اللّثام فی مسألهٔ المکان المشتبه بالنجس: لعلّ الضابط أنّ ما یؤدّی اجتنابه إلی ترک الصلاهٔ غالبا فهو غیر محصور، کما أنّ اجتناب شاهٔ أو امرأهٔ مشتبههٔ فی صقع من الأرض یؤدّی إلی الترک غالبا، انتهی. و استصوبه فی مفتاح الکرامهٔ.

و فیه: ما لا یخفی من عدم الضّبط.

ترجمه:

ضابطه فاضل هندی و مناقشه آن جناب فاضل هندی صاحب کشف اللثام در مسئله مکانی که مشتبه به نجاست است می‌فرماید:

شاید ضابطه این باشد که آن چیزی که غالبا نتیجه اجتناب از آن (مثلا) ترک نماز است، پس آن غیر محصوره است، چنانکه اجتناب از یک گوسفند یا زن مشتبهی در مکانی از این زمین ترک از زن و گوشت را نتیجه می‌دهد.

جناب مراغه‌ای در مفتاح الکرامهٔ این ضابطه را تصویب و تایید فرموده است و در این ضابطه اشکالی وجود دارد و آن عدم‌الضبطی است که در آن وجود دارد و پوشیده نیست.

ص: ۴۰۹

تشریح المسائل

ضابطه و معیار کاشف اللسان در تشخیص شبهه غیر محصوره چیست؟

این است که اگر اطراف شبهه به قدری وسعت پیدا نماید که اگر بخواهی احتیاط کنی موجب حرمان بشود، شبهه غیر محصوره است.

فی المثل:

اگر زارعی که در وسط مزرعه‌ای بزرگ زندگی می‌کند اجمالا بداند قطعه‌ای از آن غصبی است شبهه‌اش غیر محصوره است.

حال اگر این زارع بخواهد احتیاط کند، مستلزم ترک نماز است، چونکه برای هر نماز نمی‌تواند چند هزار متر رفت و آمد نماید تا جای حلال پیدا کند.

و یا فی المثل:

شما علم اجمالی داری که یکی از قصابیهای شهر گوشت غیر مذکّا دارد، در اینجا اگر شما بخواهید از همه اطراف اجتناب کنید باید از خوردن گوشت محروم شوید.

پس هرکجا چنین باشد، احتیاط لازم نیست و الّا فلا.

نظر شیخ راجع به ضابطه کاشف اللثام جناب فاضل هندی چیست؟

این است که این نیز نمی‌تواند یک ضابطه مشخّص باشد، چرا که در بسیاری از موارد و از جمله مثالهای خود ایشان، احتیاط سبب حرمان نیست. چرا که مردم می‌توانند به راحتی با ابزار و وسائل موجود اطعمه مورد نیاز خود را از سایر جاها تهیه نمایند.

از طرف دیگر در غالب جاها که شبهه غیر محصوره مطرح است و فردا اجمالا به حرمت یا نجاست یکی از اطراف علم دارد، افراد و اطراف متیقّن الحلیّه‌ای هم وجود دارد که مردم می‌توانند از آنها استفاده کنند تا از حرام در امان بمانند.

ص: ۴۱۰

متن: و یمکن أن یقـال- بملاحظـة مـا ذکرنا فی الوجه الخامس-: إنّ غیر المحصور ما بلغ کثرة الوقائع المحتملـة للتحریم إلی حیث لا یعتنی العقلاء بالعلم الإجمالی الحاصل فیها، أ لا تری: أنّه لو نهی المولی عبـده عن المعاملة مع زید فعامل العبد مع واحد من أهل قریة کبیرة یعلم بوجود زید فیها، لم یکن ملوما و إن صادف زیدا؟

و قـد ذکرنا: أنّ المعلوم بالإجمال قـد یؤثّر مع قلّـة الاحتمال ما لا یؤثّر مع الانتشار و کثرة الاحتمال، کما قلناه فی سبّ واحد مردّد بین اثنین أو ثلاثة، و مردّد بین أهل بلدة.

و نحوه: مـا إذا علم إجمالاـ بوجود بعض القرائن الصارفـة المختفیـة لبعض ظواهر الکتاب و السنّة، أو حصول النقل فی بعض الألفاظ، إلی غیر ذلک من الموارد الّتی لا یعتنی فیها بالعلوم الإجمالیّة المترتّب علیها الآثار المتعلّقة بالمعاش و المعاد فی کلّ مقام.

و لیعلم: أنّ العبرة فی المحتملاـت کثرة و قلّـة بالوقـائع الّتی تقع موردا للحکم بوجوب الاجتنـاب مع العلم التفصـیلی بالحرام، فإذا علم بحبّـة أرز محرمـة أو نجسـة فی ألف حبّـة، و المفروض أن تناول ألف حبّة من الأرز فی العادة بعشـر لقمات، فالحرام مردّد بین عشـرة محتملاـت لا ألف محتمل، لأنّ کلّ لقمـة یکون فیها الحبّـة حرم أخـذها، لاشـتمالها علی مال الغیر، أو مضـغها، لکونه مضـغا للنجس، فکأنّه علم إجمالا بحرمة واحدة من عشر لقمات. نعم، لو اتّفق تناول الحبوب فی مقام یکون تناول کلّ حبّة واقعة مستقلّة کان له حکم غیر المحصور.

و هذا غایة ما ذکروا أو یمکن أن یذکر فی ضابط المحصور و غیره، و مع ذلک فلم یحصل للنفس وثوق بشیء منها.

فالأـولی: الرجوع فی موارد الشـک إلی حکم العقلاء بوجوب مراعاة العلم الإجمالی الموجود فی ذلک المورد، فإن قوله: «اجتنب عن الخمر» لا فرق فی دلالته علی تنجّز التکلیف بالاجتناب عن الخمر، بین الخمر المعلوم المردّد بین أمور محصورة و بین الموجود المردّد بین أمور غیر محصورة، غایـة الأـمر قیام الـدلیل فی غیر المحصورة علی اکتفاء الشارع عن الحرام الواقعی ببعض محتملاته، کما تقـدّم سابقا.

فـإذا شـکّ فی کـون الشـبهة محصـورة أو غیر محصورة، شـکّ فی قیـام الـدلیل علی قیـام بعض المحتملاـت مقـام الحرام الواقعی فی الاکتفاء عن امتثاله بترک ذلک البعض، فیجب ترک جمیع المحتملات، لعدم الأمن من الوقوع فی العقاب بارتکاب البعض.

ص: ۴۱۱

ترجمه:

ضابطه شیخ اعظم در تشخیص شبهه غیر محصوره و ممکن است (با لحاظ مطالب ما در دلیل پنجم) گفته شود که:

غیر محصوره چیزی است که از حیث زیاد بودن وقایع محتمله به اندازه‌ای (فراوان شود و) برسد که عقلاء (عالم) به علم اجمالی حاصل در آن، نسبت به وجود حرام (در ضمن آن) اعتناء نمی‌کنند (مثلا بالاجمال می‌دانیم که برخی از الفاظ کتاب و سنت، از معنای وضعی به‌معنای شرعی تغییر معنا پیدا نموده‌اند و اصطلاحا منقول می‌باشند، امّا تعداد الفاظ به اندازه‌ای است که احتمال منقول بودن هریک از آن الفاظ قابل اعتناء نیست).

آیا نمی‌بینی که اگر مولی عبدش را از معامله با زید نهی نماید، پس عبد با یکی از اهالی شهری بزرگ که می‌داند زیدی در آن است، معامله کند؛ ملامت نمی‌شود گرچه (معامله‌اش) مصادف با (همان) زید (مورد نظر مولی) باشد.

و سابقا ذکر نمودیم که:

معلوم بالاجمال گاهی با قلّت و کمی احتمال مؤثر واقع می‌شود (و تکلیف را منجّز می‌نماید)، مادامی‌که با وجود وسعت و کثرت احتمال، مؤثّر واقع نمی‌شود (و تکلیف را منجّز نمی‌کند)، چنانکه همین مطلب را در فحش واحد مردّد میان دو و یا سه نفر و یا مردّد میان اهل شهر بیان کردیم (و گفتیم عقلاء به چنین احتمالاتی اعتناء نمی‌کنند).

و مثل همین مثالهاست: وقتی وجود برخی از قرائن صارفه‌ای که نسبت به برخی از ظواهر کتاب و سنت از (ما) مخفی مانده اجمالا معلوم است و یا (اجمالا) حصول نقل در برخی الفاظ (کتاب و سنت) معلوم شود، الی غیرذلک از اموری که اعتناء نمی‌شود در آن موارد به علوم اجمالیّه‌ای که مترتّب می‌شود برآن علوم اجمالیه آثار متعلّق به معاش (مثل نهی مولی عبدش را از معامله با زید، که چون شهر بزرگ است و افراد را نمی‌شناسد، شبهه غیر محصوره است و معامله صحیح) و معاد (مثل حجیّت ظواهر و ...) در هر مقامی.

باید دانسته شود که ملاک در محتملات، به لحاظ کم یا زیاد بودن به سبب وقایعی است که با (فرض) علم تفصیلی به حرام مورد حکم به وجوب احتیاط واقع می‌شوند (چون حرام را تفصیلا می‌دانیم اجتنب می‌گوید احتیاط کن. لکن اکنون که علم تفصیلی به حرام نداریم و حرام مردّد میان چند چیز است باید ببینیم اجتنب چه می‌گوید؟)

پس:

ص: ۴۱۲

اگر حبه برنج حرامی و یا نجسی در هزار حبه (اجمالا) معلوم است، در حالی که فرض این است که خوردن ۱۰۰۰ حبّه از برنج بطور معمول و عادهٔ در ده لقمه است.

پس حرام مردّد است میان ده تا از محتملات و نه ۱۰۰۰ محتمل، چونکه هر لقمه‌ای که حبّه حرام در آن است، حرام است گرفتنش، زیرا مشتمل بر مال غیر است و یا خوردنش، چون مغض برای نجس است.

گویا اجمالا حرمت یکی از ۱۰ لقمه معلوم است.

بله، اگر تناول این ۱۰۰۰ حبّه در جائی اتفاق افتد (و دانه‌دانه صورت پذیرد)، تناول هر حبّه واقعه مستقلّه‌ای می‌باشد که دارای حکم شبهه غیر محصوره است.

و این نهایت مطلبی است که ذکر کرده‌اند یا امکان دارد که در ضابطه شبهه محصوره یا غیر محصوره ذکر شود.

مع ذلك از این مطالب، اطمینان به چیزی (از این مطالب) برای ما حاصل نشده است (حتّی ضابطه‌ای که خودمان بیان کردیم).

پس اولی در موارد شک رجوع به حکم عقل است، به وجوب رعایت علم اجمالی موجود در آن مورد، زیرا این فرموده شارع: اجتنب عن الخمر فرقی در دلالتش بر تنجّز تکلیف به اجتناب از خمر، بین خمر معلوم مردّد میان امور محصوره و بین خمر موجود و مردّد میان امور غیر محصوره، وجود ندارد (یعنی مقتضی احتیاط که اجتنب عن الخمر باشد، همه جا موجود است).

نهایت امر اقامه دلیل است در غیر محصوره بر اکتفای شارع از حرام واقعی به برخی از محتملات آن، چنانکه (در مباحث) گذشته، بیان شد.

ص: ۴۱۳

تشریح المسائل

ضابطه جناب شیخ در تشخیص شبهه غیر محصوره چیست؟

این است که هرکجا که کثرت وقائع به درجه‌ای برسد که عقلاء عالم بدان اعتناء نکنند و علم اجمالی را در آن نادیده بگیرند شبهه غیر محصوره خواهد بود.

و در پایان می‌فرماید:

ذکر دو مثال:

مثال عرفی شیخ در این رابطه چیست؟

می‌فرماید:

اگر کسی به یکی از دو و یا سه نفر در محلّی واحد دشنام دهد، همه این افراد روی این احتمال که شاید با آنها بوده متأثر می‌شوند، لکن اگر به یکی از جمعیّت هزار نفری دشنام دهد، احدی متأثر و ناراحت نمی‌شود چرا که احتمال اینکه با او بوده باشد ۱۰۰۰/ ۱ است و لذا بدان توجّه نمی‌شود.

پس اوّلی را محصوره و دومی را غیر محصوره محسوب می‌کنیم.

مثال شرعی شیخ در این رابطه چیست؟

فی المثل علم اجمالی داریم که برخی از ظواهر قرآن یا سنّت حمل برخلاف ظاهر شده لکن قرینه آن بدست ما نرسیده و لذا ما به علم اجمالی خود اعتناء نکرده و از ظواهر قرآن استفاده می‌کنیم، چرا که اطراف شبهه غیر محصوره است و در شبهه غیر محصوره احتیاط واجب نیست.

امّا اگر علم اجمالی پیدا کنیم به اینکه یکی از دو ظاهر توجیه شد و حمل برخلاف ظاهر شده احتیاط می‌کنیم و از هیچ‌یک از دو ظاهر استفاده نمی‌کنیم.

بهتر این است که در موارد شک به حکم عقلاء رجوع کنیم، عقلاء نیز می‌گویند:

باید علم اجمالی را مراعات نمود.

زیرا که مقتضی دارد و آن دلیل اجتنب عن النجس او الحرام است و مانع هم مشکوک فیؤثر المقتضی اثره.

تفصیل مطلب جناب شیخ برای محاسبه قلّت و یا کثرت اطراف شبهه چه باید کرد؟

باید آنچه که شرعا مورد خطاب است در نظر بگیرید و نه خصوص حرام مردّد را.

ص: ۴۱۴

یعنی چه؟

یعنی ببینید مورد خطاب محصوره است یا غیر محصوره، نه اینکه حرام مردّد محصوره است یا غیر محصوره.

چرا؟

زیرا این دو مطلب از نظر نتیجه باهم فرق می‌کنند.

فی المثل:

یک حبه برنج غصبی در میان ۱۰۰۰ حبّه برنج وجود دارد، آیا باید این ۱۰۰۰ حبّه را محصوره حساب کنیم و یا غیر محصوره؟

اگر شما حرام مردّد را در نظر بگیرید باید ۱۰۰۰ حبّه را غیر محصوره حساب کنید زیرا که ۱۰۰۰ تا امّا در آن وجود دارد بدین صورت که می‌گوئید:

امّا هذه الحبّة حرام و امّا هذه الحبة حرام الی آخر.

و اگر آنچه شرعا مورد خطاب است در نظر بگیرید و نه حرام مردّد را باید شبهه را محصوره حساب کنید.

فی المثل وقتی ۱۰۰۰ حبّه برنج پخته می‌شود شما آن را با ده لقمه و یا قاشق می‌خورید.

حال سؤال این است که متعلّق خطاب اجتنب آن حبّه‌هاست و یا این لقمه‌ها؟

به عبارت دیگر شارع:

۱- این گونه خطاب می‌کند که لا تأکل حبة النجس من الارز؟

۲- و یا این گونه خطاب می‌کند که لا تأکل لقمة فیها ارز نجس؟

در پاسخ می‌گوئیم: خطاب دوّمی درست است.

چرا؟

زیرا خطاب شارع باید معقولیت و عرفیت داشته باشد و مردم عرفا و عادة برنج را دانه‌دانه نمی‌خورند، بلکه لقمه‌لقمه تناول می‌کنند.

پس:

شارع نباید در اینجا حرام مردّد میان ۱۰۰۰ حبّه را لحاظ کند، بلکه باید لقمه مردّد در میان لقمه‌ها را لحاظ کند.

حال سؤال این است که اگر ما لقمه مردّد را در نظر بگیریم شبهه محصوره است یا غیر محصوره؟

خواهید گفت: محصوره.

ص: ۴۱۵

و لذا وقتی در اینجا شبهه محصوره شد، احتیاط هم واجب می‌شود پس باید از ده لقمه اجتناب نمود.

جناب شیخ به کدام یک از ضوابطی که در تشخیص شبهه غیر محصوره ذکر شد اطمینان قطعی دارید؟

به هیچ‌یک از ضوابط، حتّی ضابطه مذکور.

پس اینکه گفتید اگر اطراف شبهه وسعت پیدا کند چه؟

این ضرری به ضابطه بودن آن نمی‌زند و لکن به درد استدلال نمی‌خورد.

جناب شیخ با توجّه به عدم اطمینانی که در رابطه با ضابطه‌های مذکور دارید چه می‌کنید؟

در هر بابی که قدر متیقّن در اطراف شبهه مشخّص نشود و مواردی مشکوک بماند برای آن فکری کرده و قاعده‌ای را مقرّر می‌کنیم.

فی المثل:

اگر بگوئیم که عدد ۱۰۰۰ با ملاحظاتش متیقّن است که غیر محصوره است و عدد ۲ و ۳ متیقّن است که محصوره است و بینهما مواردی مثل ۱۰۰ و ۹۰۰ هست که به راحتی به یک طرف ملحق می‌شود و لکن موارد مشکوک زیادی وجود دارد که نمی‌دانیم محصور است و یا غیر محصور؟

در اینجاست که باید برای این گونه موارد مشکوک فکری کرد که در متن بعدی چنین فکری را کرده‌ایم و آن را بیان نموده‌ایم.

منظور از (و نحوه) در عبارت شیخ چیست؟

این است که در بحث حجیّت ظواهر شیخ فرمودند که ظواهر کتاب حجّت است یعنی:

اگر در قرآن به کلام عامّی برخوردیم و مخصّصی برای آن پیدا نکردیم به اصالهٔ العموم آن تمسّک می‌کنیم.

یا اگر به مطلقی برخوردیم و مقیّدی برای آن پیدا نکردیم، اصالهٔ الاطلاق جاری می‌کنیم.

اگر حقیقتی دیدیم و قرینه مجازیّه‌ای نیافتیم، الحقیقهٔ جاری می‌کنیم.

امّا:

در تنبیهات آن بحث اشکالی وارد شد مبنی بر اینکه:

ظواهر کتاب حجّت نیست، زیرا ما اجمالاـ می‌دانیم که خدای تعالی خلاف ظاهر را اراده کرده است و لکن قرینه آن به ما نرسیده است.

پس چون اجمالا می‌دانیم که برخی آیات از این قسم‌اند دیگر ظواهر برای ما حجیّت ندارند.

شیخ در آنجا پاسخ فرمود که:

ص: ۴۱۶

اوّلا: ما چنین علم اجمالی که مورد ادّعای شماست نداریم، بلکه ما شک داریم و شک ما بدوی است و نه علم اجمالی.

سلّمنا که علم اجمالی داشته باشیم، شبهه ما غیر محصوره است، چرا که این همه آیات شریفه وجود دارد و به فرض که در یک آیه هم اراده خلاف ظاهر شده باشد و قرینه‌اش هم به دست ما نرسیده باشد، این ضرری به حجیّت ظواهر نمی‌زند.

زیرا چنانکه گفتیم این شبهه، غیر محصوره است و شبهه غیر محصوره مورد اعتناء نیست.

حال:

مطلب مذکور که در آنجا مورد بحث واقع شده در اینجا نیز دوباره ذکر شد.

ص: ۴۱۷

متن:

الثالث إذا کان المردّد بین الأمور الغیر المحصورة أفرادا کثیرة نسبة مجموعها إلی المشتبهات کنسبة الشیء إلی الأمور المحصورة، کما إذا علم بوجود خمس مائة شاة محرّمة فی ألف و خمس مائة شاة، فإنّ نسبة مجموع المحرّمات إلی المشتبهات کنسبة الواحد إلی الثلاثة، فالظاهر أنّه ملحق بالشبهة المحصورة، لأنّ الأمر متعلّق بالاجتناب عن مجموع الخمس مائة فی المثال، و محتملات هذا الحرام المتباینة ثلاثة، فهو کاشتباه الواحد فی الثلاثة، و أمّا ما عدا هذه الثلاثة من الاحتمالات فهی احتمالات لا تنفکّ عن الاشتمال علی الحرام.

ترجمه:

تنبیه سوم اگر مردّد میان امور غیر محصوره، افراد کثیره باشد (مثلاـ پانصد تا و نه یک فرد و یا دو فرد) نسبت مجموع این (پانصدتای) مردّد به اطراف شبهه (که فی المثل تسات ۱۵۰۰) مثل نسبت یک شیء است به امور محصوره (مثل یک اناء به سه اناء).

همان‌طور که وقتی اجمالاـ علم دارد به وجود ۵۰۰ گوسفند حرام در ۱۵۰۰ گوسفند، زیرا نسبت مجموع محرّمات (۵۰۰ تای) به مشتبهات (۱۵۰۰ تای) مثل نسبت یک است به سه.

پس ظاهر این است که این شبهه ملحق است به شبهه محصوره، زیرا امر (شارع) متعلّق است به اجتناب از (این) پانصد گوسفند در مثال مذکور.

و محتملات این حرام متباینه سه تا هستند (یعنی سه تا ۵۰۰ تا با سه تا امّا چنانکه گفته می‌شود؛ امّا هذا الخمسمائة حرام و امّا ...).

پس این مثال اشتباه یک است نسبت به سه.

امّا غیر از این سه تا پانصد تا از احتمالات (که ما ۱۰۰ و یا ۲۰۰ تا را لحاظ کنیم) احتمالاتی است که جدا نمی‌شود از اشتمال (بقیه اطراف) بر حرام.

(یعنی اگر ۱۰۰ تا را بگیریم لاـ تنفک است از اشتمال حرام، پس با احتمال حرمت در ما بقی تعارضی نخواهد داشت و لکن اگر بگوئیم:

امّا این پانصد تا حرام است با حرمت بقیه اطراف که دو تا ۵۰۰ تای دیگر باشد تعارض می کند).

ص: ۴۱۸

تشریح المسائل

جناب شیخ چه فکری برای موارد مشکوکه و یا شبهه کثیر در کثیر شده است؟

جناب محقّق (ره) گفت استصحاب الحلیّه جاری کنید که ما آن را ردّ کردیم.

چرا؟

زیرا مقتضی موجود و المانع مشکوک. فیعمل المقتضی عمله.

مقتضی چگونه است؟

این گونه است:

۱- شما بالاجمال می‌دانی که یکی از این چند اناء خمر است.

۲- شارع فرموده: اجتنب عن الخمر

پس: آن علم اجمالی باعث می‌شود که این تکلیف بر شما منجّز شود.

حال:

۱- وقتی تکلیف بر شما منجّز شد به هریک دست بزنی احتمال عقاب می‌آید.

۲- دفع عقاب محتمل نیز واجب است.

پس: از باب مقدّمه علمیّه باید از همه اطراف اجتناب کنی.

و لذا در این جهت میان محصوره و غیر محصوره فرقی نمی‌باشد، منتهی در غیر محصوره دلیل خارجی داریم (اجماع و غیره) که احتیاط واجب نیست.

جناب شیخ انّما الکلام؟

غیر محصوره بودن خود مانع از وجوب احتیاط است، لکن فرض ما در اینجا این است که شک داریم که فلان مورد مثل ۳۰۰ محصوره است تا سبب احتیاط شود و یا غیر محصوره است تا مانع احتیاط شود؟ پس الشک فی المانع.

تکلیف در اینجا چیست؟

باید رفت سراغ قاعده علم اجمالی.

قاعده علم اجمالی چه بود؟

وجوب الاحتیاط است، چون المقتضی (اجتنب) موجود و المانع مشکوک.

جناب شیخ چه نکته قابل ذکر دیگری راجع به شبهه غیر محصوره باقی مانده است؟

- گاهی فرد مردّد فراوان است فی المثل ۱۵۰۰ گوسفند وجود دارد و ما اجمالا می‌دانیم که در این ۱۵۰۰ گوسفند حرامی وجود دارد منتهی:

ص: ۴۱۹

- گاهی این حرام یک گوسفند است که شبهه در اینجا غیر محصوره است و حکمش معلوم.

- گاهی این حرام ۵۰ و یا ۱۰۰ و یا تساتس ۵۰۰ یعنی اگر گوسفندان زیادند، حرام مردّد هم در آنها زیاد است و لذا این شبهه را شبهه کثیر در کثیر می‌نامند که در برابر شبهه قلیل در قلیل است.

جناب شیخ موارد شبهه کثیر در کثیر را محصوره حساب کنیم یا غیر محصوره؟

وقتی می‌خواهید ببینید که اطراف شبهه چندتاست؟ باید مشتبهات را به‌گونه‌ای در نظر بگیرید و کلمه امّا را طوری بکار ببرید که اطراف شبهه از هم مباین باشند.

اطراف مشتبه از هم مباین باشند یعنی چه؟

یعنی وقتی اما را روی یک فرد شبهه بردی و آن حرام شد دیگر بقیه اطراف حرام نباشند فی المثل:

۱۵۰۰ گوسفند وجود دارد اجمالا می‌دانیم ۵۰۰ تای آن حرام است. آیا می‌توانیم اطراف شبهه را همان ۱۵۰۰ تا بگیریم.

خیر.

چرا؟

زیرا اگر اطراف شبهه را ۱۵۰۰ تا بگیریم، اما را سر هر فرد آن ببریم مباین با دیگر اطراف نخواهد بود و دیگر اطراف از حرمت خلاص نمی‌شوند.

امّا را چگونه بیاوریم؟ تا مشتبهات از هم مباین بشود؟

وقتی شما اجمالا می‌دانی ۵۰۰ تا از ۱۵۰۰ گوسفند حرام است، اطراف شبهه را سه قسم در نظر گرفته بگو امّا این ۵۰۰ گوسفند حرام است، تا آن دو ۵۰۰ دوتای دیگر از حرمت خارج شده و حلال باشند، که این خود شبهه محصوره است درست مثل اینکه شما اجمالا می‌دانی یکی از این سه اناء نجس و یا حرام است.

جناب شیخ علّت چیست که گفتید امّا را که بر سر مشتبه می‌آورید به‌گونه‌ای بیاورید که علی تقدیر که آن حرام باشد، بقیه مشتبهات حلال باشد؟

علتش این است که:

در این ۱۵۰۰ گوسفند که ۵۰۰ تای آن حرام است، آیا ۵۰۰ تا خطاب از جانب شارع آمده و یا یک خطاب؟

خواهید گفت: یک خطاب یعنی مجموع ۵۰۰ گوسفند حرام مشمول یک خطاب اجتنب عن الحرام است.

ص: ۴۲۰

متن:

الرّابع أنّا ذکرنا فی المطلب الأوّل المتکفّل لبیان حکم أقسام الشکّ فی الحرام مع العلم بالحرمة: أنّ مسائله أربع: الأولی منها الشبهة الموضوعیّة.

و أمّا الثلاث الأخر و هی ما إذا اشتبه الحرام بغیر الواجب، لاشتباه الحکم من جهة عدم النصّ، أو إجمال النصّ، أو تعارض النصّین فحکمها یظهر ممّا ذکرنا فی الشبهة المحصورة.

لکن أکثر ما یوجد من هذه الأقسام الثلاثة هو القسم الثانی، کما إذا تردّد الغناء المحرّم بین مفهومین بینهما عموم من وجه، فإنّ مادّتی الافتراق من هذا القسم. و مثل ما إذا ثبت بالدلیل حرمة الأذان الثالث یوم الجمعة و اختلف فی تعیینه. و مثل قوله علیه السّلام: «من جدّد قبرا أو مثّل مثالا فقد خرج عن الإسلام»، حیث قرئ: «جدد» بالجیم و الحاء المهملة و الخاء المعجمة، و قرئ «جدث» بالجیم و الثاء المثلّثة.

ص: ۴۲۱

ترجمه:

تنبیه چهارم: در اقسام شک در حرام در صورت علم به حرمت آن

ما در مطلب اوّل که عهده‌دار بیان حکم اقسام شکّ است در حرام با وجود علم به حرمت، که مسائل شبهه تحریمیّه چهارتاست.

نخستین از این چهار مسئله (که ما مصلحت دیدیم آن را بر سه‌تای دیگر مقدّم بداریم) شبهه موضوعیّه است (که در غالب محصوره و غیر محصوره بیان شد).

و امّا سه‌تای دیگر (از آن چهار مسئله)، آنجائی است که حرام به غیر واجب مشتبه شود، (آنهم) بخاطر شبهه حکمیّه یا به جهت عدم نصّ یا به جهت اجمال نصّ، یا به جهت تعارض نصّین.

پس حکم این‌ها از آنچه در شبهه محصوره ذکر کردیم روشن می‌شود.

لکن اکثر آنچه از این اقسام ثلاثه در شبهه حکمیّه یافت می‌شود همان قسم سوم یعنی اجمال نصّ است، همان‌طور که اگر غنای محرّم مردّد باشد بین دو مفهومی که نسبت میان آن دو مفهوم عموم و خصوص من وجه است زیرا ماده افتراق این دو از این قسم است (یعنی از قبیل شکّ در مکلّف به است و اجمال نصّ).

و مثل آنجائی که با دلیل خارجی ثابت شود که اذان سوم روز جمعه حرام است در حالی که تعیین آن (که اذان سوم چیست) اختلاف وجود دارد.

و مثل این سخن پیامبر صلّی اللّه علیه و آله که فرمود: من جدد قبرا، او مثل مثالا تحقیقا از اسلام خارج است، از این جهت که هم جدّد با جیم خوانده می‌شود (به‌معنای تجدید قبر) هم با حاء مهمله (به‌معنای ترفیع القبر) هم با خاء معجمه (به‌معنای نبش قبر) هم با ث مثلثه.

نکته:

بنا بر یک قول یک اذان از آن نماز صبح است، یک اذان از آن نماز ظهر است و یک اذان هم از آن نماز جمعه که این می‌شود اذان سوم.

بنا بر یک قول هم این اذان آن اذانی است که عثمان بنیان‌گذار آن بوده است که یک اذان در خانه‌اش می‌گفتند، سپس یک اقامه، بعد از آن نیز یک اذان هم در مسجد گفته می‌شد و این را اذان سوم می‌گویند.

ص: ۴۲۲

تشریح المسائل

حاصل مطلب در تنبیه چهارم شبهه غیر محصوره چیست؟

این است که شیخ می‌خواهد سه مسئله باقیمانده را در همین تنبیه تمام کند توضیح اینکه شک در تقسیم اوّلیه:

- یا شک در تکلیف است و یا شک در مکلّف به.

- شک در تکلیف یا شبهه تحریمیّه است یا شبهه وجوبیّه و یا دوران بین المحذورین.

- شک در مکلّف به نیز یا شبهه تحریمیّه است یا شبهه وجوبیّه و یا دوران بین المحذورین.

حال:

- هریک از شبهات ششگانه فوق یا شبهه حکمیّه فقدان نصّ است یا شبهه حکمیّه اجمال نصّ است یا شبهه حکمیّه تعارض نصّین است و یا شبهه موضوعیّه.

پس مجموعا ۲۴ شک است که ۱۲ تای آن مربوط به شک در تکلیف است و ۱۲ تای آن مربوط به شک در مکلّف به.

امّا آن ۱۲ تائی که مربوط به شک در تکلیف بود قبلا تمام شد و وارد شدیم به شک در مکلّف به.

اوّلین مطلبی که در شک در مکلّف به شروع کردیم، شبهه تحریمیّه بود که در این شبهه ما حرمت را می‌دانیم و لکن حرام را نمی‌شناسیم.

حال:

شبهه تحریمیّه خود دارای چهار مسئله است:

حکمیّه فقدان نصّ، حکمیّه اجمال نصّ، حکمیّه تعارض نصّین، شبهه موضوعیّه.

نکته:

اگرچه در اینجا شبهه موضوعیّه چهارمین مسأله شبهه تحریمیّه بود و لکن ما صلاح دیدیم که آن را زودتر از سه مسئله دیگر مورد بحث قرار دهیم.

لذا تا بدین جا پیرامون شبهه موضوعیّه شک در تکلیف صحبت کردیم که این شبهه نیز تقسیم شد به محصوره و غیر محصوره که هر دو را مورد بحث قرار دادیم.

پس مسئله اوّل که شبهه موضوعیّه بود تمام شد و باقی ماند سه مسأله دیگر.

یعنی: علم الحرمهٔ و لم یعرف الحرام، آن‌هم به‌عنوان:

۱- شبهه حکمیّه فقدان نصّ ۲- شبهه حکمیه اجمال نصّ ۳- شبهه حکمیّه تعارض نصّین.

حال: هرآنچه در شبهه موضوعیّه گفتیم در شبهه حکمیّه نیز مطلب همان است.

ص: ۴۲۳

در شبهه موضوعیّه گفتیم:

اگر شبهه محصوره باشد احتیاط واجب است و چنانچه غیر محصوره باشد احتیاط واجب نیست.

حال ببینیم وظیفه در شبهه حکمیّه چیست؟

در دوران بین دو امر که آیا این یکی حرام است یا آن یکی، به‌عنوان شبهه حکمیّه:

۱- فقدان نصش خیلی کم است؛

فی المثل: ممکن است شما شک بکنید و مردّد بمانید میان اینکه آیا اسلام تتن را حرام کرده و یا عصیر عنبی را؟

به عبارت دیگر:

شما اجمالا می‌دانی که یکی از تتن و یا عصیر عنبی حرام است و لکن تفصیلا کدام یک است نمی‌دانید.

چرا نمی‌دانید؟

چون نصّی وجود ندارد و امت هم بر دو قول اختلاف کرده‌اند.

۲- تعارض نصّین آن نیز خیلی کم است.

فی المثل: یکی گفته نماز جمعه در روز جمعه حرام است، یکی گفته خیر، نماز ظهر در روز جمعه حرام است.

به عبارت دیگر:

شما اجمالا می‌دانی که یکی از این دو حرام است امّا اینکه کدامیک نمی‌دانی؟

چرا؟ به دلیل تعارض دو نصّ.

حاصل مطلب اینکه:

آنچه در شبهه تحریمیّه فراوان است از جهت اجمال نصّ است.

فی المثل: شارع مقدّس غنا را حرام کرده است.

لکن شما نمی‌دانی که آیا صوت مطرب را غنا گویند و یا صوت مرجع را؟

چرا؟ زیرا معنای غنا مجمل است، قهرا شبهه شما می‌شود شبهه حکمیّه اجمال نصّ.

جناب شیخ مسئله غنا را چگونه فرض کنیم که بشود شک در تکلیف و چگونه آن را فرض کنیم که بشود شک در مکلّف به؟

اگر شبهه را ثلاثی فرض کنیم شک ما شک بدوی و شک در تکلیف می‌شود.

و اگر شبهه را ثنائی فرض کنیم شک ما می‌شود شک در مکلّف به متباینین.

ص: ۴۲۴

شک را چگونه ثلاثی و سه موردی فرض کنیم؟

فی المثل اگر در مورد غنا تردید داریم سه احتمال را در آن مطرح کنیم بدین نحو که:

۱- آیا صوت مطرب را غنا گویند؟

۲- آیا صوت مرجّع را غنا گویند؟

۳- یا اینکه صوت مطرب مرجّع را غنا گویند؟

حال در میان این سه احتمال یکی قدر متیقّن است که صوت مطرب مرجّع باشد، اما دو احتمال دیگر مشکوک به شک بدوی هستند.

پس صوتی که هم مطرب باشد هم مرجّع چون اکثر است قطعا حرام است، لکن نمی‌دانیم که آن اقلّ هم که یا مطرب است و یا مرجّع هریک به تنهائی حرام است یا نه؟

الاصل، البراءهٔ.

محاسبه فوق در مورد مسأله غنا، شک را شک بدوی و یا شک در تکلیف می کند.

امّا:

اگر فرض ما این شد که معنای غنا صوت مطرب مرجّع نیست، بلکه یا تنها مطرب است و یا تنها مرجّع. ما مردّد میان دو احتمال خواهیم بود.

به عبارت دیگر:

معنای غنا مردّد می‌شود بین مطرب و مرجّع و شک ما می‌شود شک در مکلّف به متباینین، چون‌که مطرب و مرجّع دو امر متباین هستند.

حاصل و نتیجه بحث مذکور چه می‌شود؟

این می‌شود که شیخ می‌فرماید:

خیلی بعید نیست که ضابط غیر محصوره بودن همان مطلبی باشد که در دلیل پنجم بدان اشاره شد و آن عبارت بود از اینکه:

اطراف شبهه به قدری زیاد باشد که در هریک احتمال، فوق‌العاده ضعیف بشود.

نکته‌ها:

نظر حضرت امام خمینی پیرامون ضابطه تشخیص غیر محصوره چیست؟

امام نیز از شبهه غیر محصوره تعریفی مشابه مطلب اخیر دارند و می‌فرمایند:

ضابطه تشخیص این است که:

کثرت به اندازه‌ای باشد که عقلاء به حادثه‌ای که پیش می‌آید در مقابل بقیه افراد آن موضوع (که

ص: ۴۲۵

احتمال دارد این حادثه همان فرد باشد) به آن اعتناء نمی‌کنند زیرا احتمالی که به جهت کثرت افراد حاصل می‌شود ضعیف است(۱).

فی المثل:

در محلّه‌ای از شهر که ۱۰۰ هزار نفر جمعیت وجود دارد شما بشنوی که یک نفر کشته شده است و احتمال دارد که آن یک نفر فرزند خودش باشد، به این احتمال اعتناء نمی‌شود و اگر کسی به چنین احتمالی توجّه کند و مضطرب شود کم‌عقل خوانده می‌شود چونکه به جهت کثرت افراد، این احتمال موهوم و ضعیف است.

حکم شک در محصوره یا غیر محصوره بودن شبهه از نظر امام خمینی (ره) چیست؟

امام (ره) می‌فرماید: این شک یا مصداقی است و یا مفهومی.

به نظر امام خمینی در چه صورت شک و شبهه مصداقی است؟

اگر دلیل عدم وجوب احتیاط در شبهه غیر محصوره، اخبار حلیّت باشد و اجماع مخصّص این اخبار به نحوی که شبهه محصوره را از شمول این اخبار خارج کند و محلّ انعقاد اجماع مفهوم روشنی داشته باشد، شبهه مصداقی است.

فی المثل اگر فرض کنیم که غیر محصوره ۱۰۰۰ فرد دارد و محصوره ۱۰۰ فرد و ما در موردی شک کنیم که:

آیا این مورد ۱۰۰۰ فرد دارد تا احتیاط واجب نباشد و یا صد فرد دارد و احتیاط در آن واجب است، این شبهه حکم سایر موارد شبهه‌های مصداقی برای مخصّص را دارد و تمسّک به هیچ‌یک از آنها جایز نمی‌باشد. چرا؟

زیرا نمی‌دانیم که مصداق مخصّص است و یا مصداق باقی‌مانده تحت عام، چونکه می‌دانیم که محصوره از تحت عام خارج شده و شاید مورد شبهه از موارد محصور باشد و تمسّک به ادلّه اوّلیه موضوعات مثل: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ ... نیز جایز است.

سپس می‌فرمایند:

اگرچه رأی مختار این است که حکم فعلی ادلّه اوّلیه، در تمام موارد آن باقی است و لکن فرض دلیل این است که اقامه گردیده بر اینکه در شبهه‌های غیر محصوره، مخالفت با علم اجمالی و ارتکاب اطراف آن جایز است.

۱- انوار الهدایهٔ، ج ۲ ص ۲۳۱.

ص: ۴۲۶

بله، اگر در اصل جواز مخالفت با اطراف آن، شک و تردید بوجود آید، تمسّک به ادله اولیّه ممکن است مثل آنجایی که در اصل تخصیص عام شک شود، که تمسّک به عام جایز است.

امّا فرض ما در جائی است که علم به جواز مخالفت داریم، لکن نمی‌دانیم این مورد از موارد مجاز است یا خیر؟ چنانکه در شبهه مصداقی برای مخصّص بعد از علم به اصل جواز، همین حکم وجود دارد.

به نظر امام خمینی در چه صورت شک و شبهه مفهومی است؟

در صورتی که معنا و مفهوم خروج شبهه محصوره از اخبار حلیّت به وسیله اجماع معلوم نباشد، شبهه مفهومی است و حکم سایر موارد شبهه مفهومی برای مخصّص را دارد و تمسّک به مخصّص صحیح نیست. چرا؟

زیرا در چیزی که شمول مخصّص نسبت به آن مشکوک است، تمسّک به مخصّص حجّت نمی‌باشد؛ ولی تمسّک به عموم جایز است، چرا؟

زیرا نسبت به مشکوک حجّت است.

پس در مورد حکم مشکوک در شبهه مفهومی تمسّک به این قول امام علیه السّلام که:

- کلّ شیء یکون فیه حلال و حرام فهو لک حلال(۱) جایز است.

سپس می‌فرمایند که:

و اگر دلیل جواز ارتکاب اطراف علم اجمالی در شبهه غیر محصوره، اماره عقلائی باشد، در شبهه مصداقی، تمسّک به مخصّص و عام و ادلّه اوّلیه جایز نمی‌باشد.

فی المثل:

اگر عقلاـ از ارتکاب اطراف علم اجمالی در صورتی که ۱۰۰۰ مورد باشد اجتناب نمی کنند، لکن اگر صد مورد باشد اجتناب می کنند، پس در موردی که مجهول است در هزار و یا صد، ظاهر این است که تمسّک به مخصّص و عام و ادلّه اولیه جایز نیست.

چرا؟ زیرا بنای عقلاء نسبت به ارتکاب یا عدم ارتکاب احراز نگردیده است.

امّا در شبهه مفهومی:

به دلیل عام تمسّک می‌شود و دست از حجّت برداشته نمی‌شود تا تمسّک به عدم حجّت گردد(۲).

آیا اتفاق عقیده‌ای در مسأله مورد بحث میان امام خمینی و شیخ انصاری وجود دارد؟

به نحوی بله، زیرا هر دو معتقدند که در صورت شک، به ادلّه عامه تمسّک می‌شود.

۱- وسائل الشیعهٔ، ج ۱۷، ص ۸۷ ح ۱.

۲- تنقیح الاصول، ج ۳ ص ۴۳۲- ۴۳۰.

ص: ۴۲۷

به عبارت دیگر:

شیخ نیز بدون اینکه سخنی از مفهومیّه و یا مصداقیّه بودن شبهه به میان آورد فرموده است که:

دستور به (اجتنب عن الخمر) در دلالت بر تنجّز تکلیف به سبب اجتناب از خمر، فرقی نمی‌کند که خمر معلوم، مردّد میان امور محصوره باشد و یا اینکه مردّد میان امور غیر محصوره باشد؛ تنها در غیر محصوره، دلیل اقامه شده که شارع برای اجتناب از حرام واقعی، به اجتناب از برخی مصادیق احتمالی غیر محصوره بسنده کرده است.

پس هرگاه در محصوره یا غیر محصوره بودن شبهه شک شود، شک در اقامه دلیل بر جایگزین شدن برخی از محتملات در مقام حرام واقعی است که در امتثال و فرمانبرداری، اکتفاء به ترک همان بعض بشود یا نه که در این صورت واجب است.

تمام افراد احتمالی آن را ترک نماید؛ زیرا با ارتکاب برخی از محتملات، امنیّت از وقوع در عذاب و کیفر وجود ندارد.

پس به‌گونه‌ای هر دو بزرگوار معتقدند که در صورت شک به ادلّه عامّه تمسّک شود.

و لذا حضرت امام بر همین مناسبت که می‌فرماید:

۱- اگر مکلّف شروع به ارتکاب اطراف علم اجمالی در غیر محصوره نماید و قصد داشته باشد مرتکب حرام شود، معذور نیست و لو در طول چند سال باشد.

۲- و اگر اطراف غیر محصوره را به اقسام معدود تقسیم نماید؛ مثلا اگر افراد غیر محصوره ۱۰۰۰۰ باشد، آن را به ده قسمت تقسیم کند و قصد ارتکاب یکی از ده قسمت را بکند باز هم معذور نیست. چرا؟

زیرا شبهه در اینجا از قبیل شبهه محصوره است یعنی احتمال وجود واقع در آن قسمی که می‌خواهد مرتکب شود آن‌قدر ضعیف نیست که مورد اعتنای عقلاء نباشد.

بله، بنا بر اینکه،

مستند حلیّت، اخبار باشد آنگاه ارتکاب تمام اطراف آن جایز است(۱).

در همین مورد شیخ انصاری نیز فرمود:

در افراد احتمالی علم اجمالی از حیث کثرت و قلّت، وقایعی اعتبار دارند که در صورت علم تفصیلی نسبت به حرام، مورد حکم به وجوب اجتناب واقع شوند؛ و مثال آورد که:

اگر مکلّف بداند که یک دانه برنج نجس یا حرام در ضمن ۱۰۰۰ دانه قرار دارد که فرضا با ده لقمه

۱- انوار الهدایهٔ، ج ۲ ص ۲۳۳.

ص: ۴۲۸

خورده می‌شود، در این صورت حرام، مردّد میان ده فرد است و نه هزار فرد. چرا؟

زیرا آن لقمه‌ای که دانه حرام یا نجس در آن است، گرفتن یا جویدن آن به جهت اشتمال بر مال غیر و یا نجس بودن، حرام می‌باشد؛ مثل زمانی که اجمالا بداند که یکی از ده لقمه حرام است.

البته اگر تناول دانه‌های برنج به‌گونه‌ای باشد که خوردن هر دانه، یک واقعه مستقل به حساب آید، حکم غیر محصوره را خواهد داشت.

ص: ۴۲۹

تلخیص المسائل: تنبیهات شبهه غیر محصوره

جناب شیخ بحث در تنبیه اوّل شبهه غیر محصوره راجع به چیست؟

این است که آیا ارتکاب همه اطراف شبهه غیر محصوره به نحوی که علم تفصیلی لازم بیاید جایز است یا نه اجتناب از مقدار الحرام واجب است؟

چه پاسخی به سؤال مزبور می‌دهید؟

اینکه مفاد برخی از ادلّه از جمله دلیل اوّل، سوم و پنجم اطلاق داشته و علی الظاهر دلالت می‌کنند بر اینکه ارتکاب همه اطراف شبهه جایز است.

جناب شیخ مراد حضرات از اینکه احتیاط کلّی واجب نیست چه می‌باشد؟

این است که یعنی اینکه اجتناب از کلّ اطراف شبهه غیر محصوره واجب نیست نه اینکه مرادشان این باشد که اجتناب از بعض و احتیاط جزئی واجب نیست، جز

همان‌طور که اجتناب از تمام اطراف در شبهه محصوره واجب است.

دلیل پنجم بر چه امری دلالت داشت؟

ظاهرا بر این دلالت داشت که چون در شبهه غیر محصوره احتمالات ضعیف می‌شوند و وجودشان کالعدم است، این شبهه به شبهه بدویّه ملحق می‌شود و لذا ارتکاب اطراف شبهه جایز است به شرط اینکه از اول قصد معصیت نداشته باشد.

پس:

با انحلال علم اجمالی و ملحق شدن شبهه به شک بدوی، اصل برائت جاری می‌شود.

در نتیجه احتیاط از اطراف شبهه غیر محصوره لازم نیست.

جناب شیخ نظر شما پیرامون مطلب فوق چیست؟

به نظر من گرچه احتمال ضعیف است لکن محتمل که عقاب باشد بسیار قوی است.

بنابراین مادامی که مؤمّن نیامده مخالفت قطعیّه جایز نیست، و لذا اگر مؤمّنی از قبیل عسر و حرج، اضطرار، عدم الابتلاء پیش بیاید ارتکاب همه اطراف جایز است.

جناب شیخ مراد شما از اینکه ارتکاب الکل دفعهٔ واحدهٔ در شبهه غیر محصوره جایز نیست، چه می‌باشد؟

ارتکاب همه اطراف شبهه غیر محصوره دارای دو صورت است:

۱- گاهی همه اطراف شبهه را دفعهٔ واحدهٔ و یکجا مرتکب می‌شود که این جایز نیست فی المثل

ص: ۴۳۰

۱۰۰۰ شیشه آب معدنی در مغازه‌ای وجود دارد و شما اجمالا می‌دانید تعدادی از آنها نجس است، اگر آنها را در یک مجلس به بیع واحد بفروشید، چنین بیعی باطل است چرا که حین المعامله یقین تفصیلی به مخالفت دارید و چنین مخالفتی بالاجماع جایز نیست.

۲- و گاهی همه اطراف شبهه را مرتکب می‌شوید و لکن تدریجا که این خود دارای سه صورت است:

الف: شما اطراف شبهه را به تدریج مرتکب می‌شوید و لکن از ابتدا بنای ارتکاب همه اطراف را نداشته‌اید. در این صورت تا یک طرف باقی است، ارتکاب باقی اطراف بلامانع است، امّا باید به آن یکی باقیمانده که رسیدید از آن اجتناب کنید و آن را به‌عنوان بدل از حرام واقعی قرار دهید.

چرا؟

زیرا اگر آن یکی را هم مرتکب شوید، یقین پیدا می‌کنید که مرتکب حرامی شده‌اید و این مخالفت عملیّه قطعیّه با اجتنب است، چه دفعهٔ صورت بپذیرد و چه تدریجا.

ب: شما از اوّل تعمیم بر ارتکاب الکل دارید و لکن قصد سوء ندارید در این صورت تا زمانی که آن حرام واقعی موجود در اطراف را مرتکب نشده‌اید، ارتکابتان جایز است، لکن با ارتکاب حرام معصیت کرده که موجب مؤاخذه شما می‌شود و شما معاقب هستید. البته فرقی نمی‌کند که این ارتکاب حرام با نوشیدن اوّلین مایع باشد و یا آخرین مایع.

شما از اوّل قصد ارتکاب الکل را دارید و لکن به قصد دست‌یابی به حرام واقعی به نحوی که اگر تفصیلا حرام واقعی را می‌شناختید تنها مرتکب همان می‌شدید، در این صورت:

شما با اوّلین ارتکابتان اگرچه مصادف با واقع هم نباشد، متجرّی هستید حال بنا بر اینکه ما تجرّی را حرام بدانیم چنین شخصی از ابتدای امر معصیت‌کار است چه مصادف با واقع باشد، چه نباشد.

و بنا بر اینکه تجرّی را حرام ندانیم، تنها قبح فاعلی در کار است چنانکه حقّ هم همین است.

و لذا مکلّف بخاطر این تجرّی مورد عقاب و مؤاخذه واقع می‌شود.

جناب شیخ پاسخ شما به سؤال اساسی این تنبیه چیست؟

۱- در شبهات محصوره: هم مخالفت قطعیّه حرام است، هم موافقت قطعیّه واجب.

۲- در شبهات غیر محصوره: مخالفت قطعیّه حرام است، لکن موافقت قطعیّه واجب نیست.

جناب شیخ بحث در تنبیه دوم چگونه است و راجع به چه مسأله‌ای است؟

بحثی موضوعی است و پیرامون تعریف شبهه غیر محصوره و پیدا کردن یک ضابطه کلّی در تشخیص آن.

پس راه تشخیص محصوره بودن شبهه از غیر محصوره بودن آن مورد بحث است.

ص: ۴۳۱

چه ضابطه‌ای برای تعیین و شناخت شبهه غیر محصوره از محصوره مشخّص شده است؟

شهید ثانی، محقّق ثانی صاحب مدارک، ضابطه و معیار تشخیص غیر محصوره بودن را عرف و عقلاء عالم قرار داده‌اند.

تعریف عرف عقلاء از شبهه محصوره و غیر محصوره چیست؟

۱- هر عددی که شمردن آن عند العرف در زمان کوتاه دشوار باشد مثل عدد ۱۰۰۰، شبهه در آن شبهه غیر محصوره است.

۲- و هر عددی که شمردن آن عند العرف و بر حسب عادت آسان باشد مثل ۲، ۴، ۵ ... شبهه در آن محصوره است.

جناب شیخ چه اشکالی بر ضابطه فوق وارد است؟

این ضابطه از جهاتی اجمال و ابهام دارد، چرا که شمردن عدد ۱۰۰۰ که در مثال ایشان آمد اگرچه در زمان قلیل مثلا یک دقیقه دشوار است و لکن در یک زمان طولانی‌تری مثلا ۵ و یا ۱۰ دقیقه سهل و آسان است به‌ویژه با ابزار و وسائل مورد استفاده.

جناب شیخ برای رفع اشکال از ضابطه فوق چه باید کرد؟

جناب محقّق برای رفع اشکال مزبور قیدی را به ضابطه مزبور افزوده است و آن عبارت است از اینکه:

هر عددی که شمارش آن در زمان قلیل آسان باشد، محصوره است و هر عددی که شمارش آن در زمان قلیل مشکل باشد اگرچه در زمان طویل آسان باشد غیر محصوره است.

جناب شیخ ضابطه ایشان برای اعدادی که مشکوک‌اند و ما نمی‌دانیم که آیا ملحق به کدامیک از دو طرف ۲ و یا ۱۰۰۰ اند چیست و چه راهی را پیشنهاد می‌کنند؟

می‌گویند در این موارد معیار ظنّ غالب است.

یعنی اگر برای شما ظنّ غالب به الحاق این اعداد (مثل ۴۰۰- ۵۰۰- ۶۰۰) به یکی از دو طرف اعلی و ادنی حاصل شده به مظنّه عمل کنید.

اگر چنین ظنّی برای ما حاصل نشد چه؟

استصحاب کنید تا وقتی که ناقل حاصل شود.

منشأ این ظنّ کجاست؟

اشباه و نظائر است یعنی ببین در میان مردم با عدد ۴۰۰ چگونه برخورد می‌شود و آن را چگونه حساب می‌کنند. اگر اغلب مردم عدد ۴۰۰ را قابل شمارش به حساب می‌آورند به رأی مردم عمل کن و آن را محصوره به حساب آور.

ص: ۴۳۲

و اگر اغلب عدد ۴۰۰ را غیر قابل شمارش به حساب می‌آورند باز به رأی اغلب عمل کرده آن را غیر محصوره به حساب آور.

و اگر عدد ۴۰۰ را در برخی چیزها قابل شمارش و در برخی چیزها غیر قابل شمارش به حساب می‌آورند باز به رأی آنها عمل کن.

اگر بیشتر عدد ۴۰۰ را یحصی و قابل شمارش به حساب می‌آورند و گاهی لا یحصی باز شما همان یحصی را بگیرید که غالب است.

امّا اگر برخی آن را یحصی و برخی آن را لا یحصی به حساب می‌آورند و غلبه‌ای در یک طرف وجود ندارد، باز به استصحاب تمسّک کنید.

جناب شیخ اشکال ضابطه جناب محقّق چیست؟

۱- جناب محقّق فرمود عدد ۱۰۰۰ غیر محصوره است اما بعد فرمودند: در غیر محصوره احتیاط واجب نیست، چرا که عسر و حرج دارد.

ما می‌گوئیم: این دو کلام متنافیانند. چرا؟

زیرا گذشتن و صرف‌نظر از یک مجموعه ۱۰۰۰ تائی مثلا در یک مغازه و مراجعه به مجموعه دیگری در بازار و یا ... عسر و حرجی ندارد، بلکه سهولت اجتناب از آن وجود دارد.

۲- فرمودند هرکجا شک کردیم، معیار ظنّ غالب است ما می‌گوئیم:

در تعیین مصداق ظنّ مجتهد برای دیگران ارزش ندارد و حد اکثر برای خود او معتبر است.

۳- فرمودند اگر دستتان از مراحل مختلف کوتاه شد، به استصحاب الحلیّه مراجعه کنید بدین معنا که اطراف شبهه نوعا سابقه‌اش حلیّت است، حال اگر در این اطراف شک کردید که محصوره‌اند یا غیر محصوره و آیا حلال‌اند یا حرام؟ همان حلیّت را استصحاب کنید.

ما می‌گوئیم: در دلیل سوّم و پنجم گفتیم که:

وقتی پای علم اجمالی به میان می‌آید، دست اصول عملیّه را کوتاه می‌کند یعنی فرقی نمی‌کند که سابقه‌اش حلیّت باشد و یا حرمت چون شما اجمالا می‌دانی که احد الإناءین خمر است و یا می‌دانی هر دو اناء خلّ بوده حال یکی تبدیل به خمر شده و یا بالعکس. و لذا باید از اطراف شبهه اجتناب کنید.

به عبارت دیگر:

۱- اجمالا می‌دانی یکی خمر است.

۲- مقتضی که اجتنب عن الخمر است موجود، مانع هم مفقود است.

۳- ارتکاب یکی از اطراف احتمال عقاب دارد.

ص: ۴۳۳

۴- دفع عقاب محتمل واجب است.

۵- دفع عقاب محتمل من باب مقدمه علمیّه با اجتناب از همه اطراف شبهه محقّق می‌شود.

پس باید از اطراف شبهه اجتناب کنید.

در نتیجه:

وقتی پای علم اجمالی در میان است، شما حقّ اجرای استصحاب ندارید.

جناب شیخ نظر شما راجع به دلیل پنجم چیست؟

قابل خدشه و بلافایده است. چرا که عقاب محتمل و لو ضعیف باشد انسان را وادار به احتیاط می‌کند.

بنابراین شبهه چه محصوره باشد چه غیر محصوره اقتضاء می‌کند وجوب احتیاط را.

جناب شیخ قاعده و ضابطه کاشف اللثام چیست؟

می‌گوید اگر اطراف شبهه به قدری وسعت پیدا کند که اگر بخواهی از آن اجتناب کنی، سبب حرمان می‌شود آن غیر محصوره است.

نظر جناب شیخ از این ضابطه چیست؟

در بسیاری از موارد و مثالهای خود ایشان، احتیاط سبب حرمان نیست چرا که مردم می‌توانند به راحتی با ابزار و وسائل موجود، اطعمه خود را از جاهای دیگر تهیه کنند.

ثانیا: در بیشتر جاها که شبهه غیر محصوره مطرح است و فرد اجمالاـ به حرمت یا نجاست یکی از اطراف علم دارد، افراد و اطراف متیقّن الحلیّه‌ای هم وجود دارد که مردم می‌توانند از آنها استفاده کنند تا از حرام در امان بمانند.

جناب شیخ ضابطه خود شما در تشخیص غیر محصوره چیست؟

معیار من این است که: هرکجا کثرت وقایع به درجه‌ای برسد که عقلاـ عالم بدان اعتناء نکنند و علم اجمالی را در آن نادیده بگیرند شبهه غیر محصوره است.

جناب شیخ نظر نهائی شما در مورد ضوابط مذکور چیست؟

اطمینان قطعی از مباحث مذکور در اطراف این ضوابط برای من حاصل نشد حتی در ضابطه خودم و لذا:

در موارد شک باید به حکم عقلا رجوع کنیم.

عقلا چه می‌گویند؟

می‌گویند: باید علم اجمالی را مراعات نمود، زیرا مقتضی دارد و آن دلیل اجتنب عن النجس أو الحرام است و مانع هم مشکوک. فیؤثر المقتضی اثره.

ص: ۴۳۴

آيا آنچه را در ضابطه خود فرموديد كه اگر اطراف شبهه وسعت پيدا كند غير محصوره است قبول نداريد؟

چرا، اين ضررى به ضابطه بودن آن نمى‌رساند و لكن به درد استدلال نمى‌خورد.

جناب شيخ گاهى فى المثل متيقّن است كه عدد ۱۰۰۰ با ملاحظاتش غير محصوره است و عدد دو و يا سه متيقّن است كه محصوره است كه مى‌توان به واسطه ضابطه شما اين دو طرف را تشخيص داد و لكن مواردى وجود دارد كه مشكوك است و چنانكه خود فرموديد ضابطه‌هاى مذكور نمى‌تواند در تشخيص محصوره بودن و يا غير محصوره بودن آنها به ما كمكى بكنند در اين موارد چه فكرى كرده‌ايد و تكليف چيست؟

بايد به سراغ علم اجمالى برويد، قاعده علم اجمالى هم اين است كه بايد احتياط كنيد، زيرا المقتضى (اجتنب) موجود و المانع مشكوك.

جناب شيخ با شبهه كثير در كثير چه بايد كرد؟

در باب علم اجمالى و شك تفصيلى:

۱- گاهى شبهه قليل در قليل است مثل اينكه اجمالا مى‌دانيم احد الإناءين نجس است و يا احدهما واجب است و لكن به تفصيل نمى‌دانيم كه اين قسم شبهه محصوره است يا نه كه حكم آن بيان شد.

۲- گاهى شبهه قليل در كثير است مثل اينكه اجمالا- مى‌دانيم يكى از ۱۰۰۰ شيشه نجس است كه اين را هم گفتيم شبهه غير محصوره است.

۳- گاهى هم شبهه كثير در قليل است فى المثل اجمالا مى‌دانيم كه ۹۹ تاى اين صدتا حرام است كه حكم قسم اول را دارد.

۴- گاهى هم شبهه كثير در كثير است مثلا فى الاجمال مى‌دانم كه ۵۰۰ تاى از اين ۱۵۰۰ گوسفند حرام است كه ۵۰۰ كثير است.

حال:

بر مبناى ما كه ملاك را در عدم تنجيز، موهوم بودن احتمال تكليف مى‌دانم به حيثى كه عقلاء به آن اعتناء نمى‌كنند، علم اجمالى در اين مورد منجّز است، چرا كه احتمال عقاب در هريك از اين ۱۵۰۰ تا، يكى در سه تا است بدين معنا كه آيا اين ۵۰۰ تا يا آن ۵۰۰ تا و ... و چنين احتمالى موهوم نيست.

ص: ۴۳۵

فهرست مطالب

ص: ۴۳۶

ص: ۴۳۸

***

درباره مرکز

بسم الله الرحمن الرحیم
جاهِدُوا بِأَمْوالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)
با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السّلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند
بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹
بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهلبیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.
مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.
اهداف :دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السّلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.
از جمله فعالیتهای گسترده مرکز :
الف)چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی
ب)تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن سهمراه
ج)تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما ، انیمیشن ، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و...
د)ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر
ه)تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای
و)راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)
ز)طراحی سیستم های حسابداری ، رسانه ساز ، موبایل ساز ، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک ، SMS و...
ح)همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط)برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی)برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضوری و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت : ۲۳۷۳ شناسه ملی : ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی: www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور کاربران ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی ، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایندانشاالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳ ، شماره کارت :۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳و شماره حساب شبا : IR۹۰-۰۱۸۰-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۶۲۱-۰۶۰۹-۵۳به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان – خیابان مسجد سید

ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام -: هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنتِ غیبت ما، او را از ما جدا کرده است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می‌فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کَرَم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است، هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلی الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست‌تر می‌داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می‌رَهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، امّا تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می گشایی که آن بینوا، خود را بِدان، نگاه می‌دارد و با حجّت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».


قائمیه
مرکز تحقیقات رایانه‌ای
اصفهان
www
برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹